المؤثرات الفكرية والسياسية والاجتماعية

المساهمة في تكوين

القدرية والجهمية والمعتزلة والأشعرية

المؤثرات الفكرية والسياسية والاجتماعية

المساهمة في تكوين

القدرية والجهمية والمعتزلة والأشعرية

الأستاذ الدكتور

حسن أحمد الخطاف

شرفات للنشر والدراسات، الطبعة الأولى، تركيا، 1442هـ/ 2022م.

عدد الصفحات: 130 القياس: 16 x 24

ISBN: 978-605-73832-3-5

رقم تسلسل الطبعة: 171

: شرفات للنشر والدّراسات

: shurufat@yahoo.com

shurufat.net :

جميع الحقوق محفوظة؛ لا يُسمح بنسخ الكتاب أو إعادة إنتاجه أو نقله أو ترجمته دون إذن مسبق من الناشر

المؤثرات الفكرية والسياسية والاجتماعية

المساهمة في تكوين

القدرية والجهمية والمعتزلة والأشعرية

الأستاذ الدكتور

حسن أحمد الخطاف

شرفات للنشر والدراسات

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتمُّ التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد، فإنَّ الحديث عن التأريخ الكلامي بمدارسه المتعددة يكتسي أهمَّية خاصة، ومن ذلك أنَّه يُبيِّن لنا أنَّ الأفكار لم تلد دفعةً واحدةً بعيدةً عن سياقها الفكري والسياسي والاجتماعي كما تُصَوِّرها الكثير من كتب الكلام، فللواقع أثره في بروز الكثير من الأفكار وخاصةً تلك التي يحسبها المرء نشازًا وكأنَّها ولدت من غير مبررات.

الفكر يأتي- بقطع النّظر عن صلاحه- استجابةً لواقع يعيشه الإنسان، فقد يكون دفاعًا عن شيء عزيز يمتلكه، أو رغبة في الحصول على شيء يريد الوصول إليه... وهكذا تتعدد الأفكار بتعدد المصالح، فالنفاق العَقَدي الذي ذمَّه الله تعالى في القرآن الكريم مرارًا كقوله تعالى {إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا (142) مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا (143)} [النساء: 142، 143] جاء نتيجة أهواءٍ ومصالح، ومثل ذلك النفاق العملي الذي يقوم به الإنسان كإخلافه الوعد، وكَذِبه في الحديث، وقُلْ مثل هذا عن حالات بعض الزُّهاد الذين دفعهم انكباب الناس نحو الدنيا فقابلوا ذلك بِزهدٍ أدَّى بهم إلى الانقطاع عن الدنيا ومخالفة مقاصد الشرع، وتجد نماذج من ذلك في كتاب "صيد الخاطر" لابن الجوزي[ت: 579].

لم يكن الفكر الكلامي بعيدا عن المؤثرات الفكرية والسياسية والاجتماعية، وخاصّة وجود نقْلة من الحياة التي كان يعيشها الصحابة رضوان الله عليهم إلى مستوى أرحب وأوسع، حيث فُتحت الدنيا أبوابها للمسلمين شرقًا وغربًا بما فيها من خيراتٍ وملذاتٍ وأفكارٍ وأهواءٍ... فهناك دُول زالت وكان لها الرئاسة والسيادة كفارس والروم وبقي البعض من أبناء هؤلاء يحلمون بعودة ملكهم، وهناك أشخاص اعتلوا الحُكم وصارت الخلافة فيهم، ونظروا إليها وكأنهم ورثوها كابرًا عن كابرٍ ... فمن البدهي

والحال هذه أن تتعدد الآراء، وتتكاثر الأفكار، وتتنازع المصالح، إلا أنّ السِّمة العامة للمجتمع الإسلامي بنوازعه الفكرية والسياسية والاجتماعية هو السعي إلى تحكيم شرع الله وإعلاء شأنه والتأكيد على أهمية القيم وترسيخها.

ومن الخطأ أنْ نتصوَّر كل ما حصل من ظهورٍ لهذه الأفكار أنه راجعٌ إلى سوء نيةٍ وخُبث طويةٍ، وأنَّ هذا الظهور كان يقصد الانقلابَ على الدِّين الإسلامي وطمس معالمه، فالكثير من هذه الأفكار يرجع إلى الحرص على الدِّين الإسلامي بما فيه من عقيدة وأحكام تكليفية، وخاصَّةً أنَّ الآيات القرآنية والأحاديث النبوية رفعت من شأن العلم والعلماء ودعت إلى الجدال بالحسنى، وقد لاينضبط بعضهم بقواعد آداب البحث والمناظرة، فيدفعه حرصه على الدِّين والتخوُّف عليه إلى القدح في الآخرين والنيل منهم، ومن هذا القبيل شدّة الألفاظ بين بعض المحدثين والمتكلمين، وبين بعض المحدثين وبعض الفقهاء، وبين بعض أهل السُّنة وبعض المعتزلة، بل بين بعض أهل السُّنة أنفسهم.

ويمكن القول إنَّ المتكلمين – من حيث العموم بشتى مدارسهم- استطاعوا التصِّدي للتحدِّيات التي كانت تواجه عصرهم، والتي انطلقت من أصحاب العقائد المختلفة، لكنَّهم مع الأسف ما استطاعوا الانسجام فيما بينهم، ولاشكَّلوا منهجًا للوفاق، فما أكثر ما تجد علماء كبار صنَّفوا ضدَّ بعضهم أكثر مما صنفوه ضدَّ الملل المنحرفة.

ومن المهم الانتباه إلى أنَّ السلطة السياسية قد تقف وراء بعض الخلاف الذي حصل بين المتكلمين، وقصة مناصرة السلطة للمعتزلة خير شاهدٍ على ذلك، ومن هنا ينبغي الاحتياط من السُّلطة فما أكثر ما تتظاهر بالدِّفاع عن الدِّين وتخفي مصالح سياسية وراء ذلك؛ إذ بعض من يتولى السلطة في كثيرٍ من الأزمان يسعى إلى البقاء في منصبه طالما أنه حيٌّ، وتدفعه هذه الرغبة إلى التَّحايل على الدِّين وتسخير ما فيه من نصوصٍ قابلةٍ للاحتمال، أو تسخير بعض ممن ينتسبون للدِّين ولايفقهون مكائد السلطة ومراميها للطَّعن بكل من يخالف توجُّهات السلطة، وهذا ما حصل عند بعض

رجال بني أمية في وقوفهم ضد القدرية، وهذا لايطعن بالدَّولة الأموية من حيث العموم، فقد نشرت الإسلام ودافعت عنه وحملت رايته.

من هذا المنطلق يقتضي الأمر التيقُّظ والانتباه من قِبَل الدعاة والعلماء من كيد بعض الساسة، وتوجيهم الآخرين خدمةً لمصالحهم وليس من باب الحبِّ لهم أو لعلمهم، وقد انتشر هذا الأمر في العصور الأخيرة ولاسيما في عصرنا حيث رأينا بعض الحكام يمدح بعض التوجهات الفكرية أو الجماعات ليس حُبّا فيها، بل لأنه يشعر أنَّ بعض فكرها يصبُّ في مصلحة بقائه في الحكم.

سيجد القارئ الفاضل في هذه الدراسة التأثير الفكري والسياسي والاجتماعي مساهمًا في تكوين القدرية والجهمية والمعتزلة والأشعرية، ومن الواضح أنَّ هذا التكوين لايعني بناء هذه الأفكار بعيدًا عن النصوص الشرعية، فليس هذا مقصودًا من الدِّراسة، بل المقصود مدى تأثير هذه العوامل في نشْأت هؤلاء، ومن الواضح أنَّ هذه التأثيرات قد تكون بيّنة، ولكن قد يظهر للقاريء أحيانًا عدم وضوح هذه التأثيرات كالحديث عن أحاديث الافتراق.

وعدم الوضوح يتبدى من نظرةٍ عاجلةٍ، فإدخال عبد القاهر البغدادي رحمه الله (ت:429هـ) المعتزلةَ في حديث افتراق الأمة هو أثر لوجود المعتزلة وللخلاف الفكري معهم، وعندنا نقول بوجود تأثيرٍ فكريٍ وسياسيٍ واجتماعيٍ في نشوء هذه المذاهب فمؤدَّى هذا أنَّ العلوم الإسلامية - ومنها علم الكلام- الذي تمثله هذه المدارس مرتبطة بالواقع، ومن الخطأ أن يُظنَّ أن العلوم الإسلامية لاعلاقة لها بالواقع، فالوحي ماجاء إلا لإصلاح الواقع النظري والعملي، وصدق الله العظيم القائل {هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (2)} [الجمعة: 2]، ومن البدهي والحال هذه أنْ ندرك قيام هذه العلوم على فهم الواقع وسعيها إلى تطبيق مراد الله تعالى ومراد نبيه صلى الله عليه وسلم، والواقع هو حالةٌ يعيشها الناس بأفكارهم وهمومهم واقتصادرهم وتربيتهم وسياستهم... وإذا كان الواقع كذلك كان من البدهي ارتباط العلوم الإسلامية بالواقع

تأثيرًا وتأثُّرًا.

ومما يُلحظ في هذه الدراسة أنها لم تقتصر على بيان التأثير الفكري والسياسي والاجتماعي فقط بل سعت - إتمامًا للفائدة- إلى تبيان الفكرة وتوضيحها حتى تتجلى للقارئ وحتى لايضطر للرجوع إلى مصادر أخرى.

قُبيل الختام أشكر كلَّ من ساهم في إخراج هذه الدراسة وأخصُّ بالشكر الأخوين الخطّاطَين: الدكتور عقيل الحمداني والأستاذ عبد الجليل عليان على المشاركة في تخطيط الغلاف.

وفي الختام نسأل الله تعالى الإخلاص والنفع، فَنِعم من يُسأل ربنا وخير من يُجيب هو.

قطر/ الدَّوحة 10/ جمادى الآخرة /1443هـ/ الموافق لـ 2022/1/13م.

الفصل الأول: القدرية الأوائل

المدخل

المبحث الأول: معبد الجهني

المبحث الثاني: غيلان الدمشقي

المبحث الثالث: الجعد بن درهم

المبحث الرابع: خالد بن عبد الله القسري

المدخل

يتناول هذا الفصل أربع شخصيات وهم: معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم، وخالد بن عبد الله القسري، ومن الواضح البيّن أنّ خالد بن عبد الله ليس قدريا ولكنّنا أدخلناه ضمن هذه الدّراسة لبيان أثر السياسة في قتل هؤلاء.

والمقصود بـ "القدرية الأوائل" أولئك النفر الذين سبقوا واصل بن عطاء، فمن هم هؤلاء؟ وكيف تأثر بهم واصل؟

نجد جوابًا لهذين السؤالين في النصين التاليين، يقول الإسفراييني[ت:471]« إن معبد الجهني[ت:80]، وغيلان الدمشقي[ت:99] كانا يضمران بدعة القدرية، ويخفيانها عن الناس، ولما أظهرا ذلك في أيام الصحابة لم يتابعهما على ذلك أحد، وصارا مهجورَين بين الناس بذلك السبب، إلى أيام الحسن البصري [ت:110]، وكان واصل ...يضمر اعتقاد معبد وغيلان، وكان يقول بالقدر» [1].

ويقول الشهرستاني[ت:548] « وأما الاختلافات في الأصول فحدثت في آخر أيام الصحابة بدعة معبد الجهنى، وغيلان الدمشقى، ويونس الإسواري فى القول بالقدر، وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر، ونسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزال[131] وكان تلميذ الحسن البصري[ت:110]، وتتلمذ له عمرو بن عبيد[ت:144]، وزاد عليه في مسائل القدر»[2].

يبرز هذان النصان معطيين:

المعطى الأول: القدرية نسبة إلى القول بالقدر، والمراد به هنا إنكار إضافة الخير والشر إلى الله تنزيها له سبحانه، والمراد بالخير والشر هنا أفعال العباد وتصرفاتهم، أي أن الإنسان مسؤول عن تصرفاته لأنه هو المحدث لها، وأن هذه التصرفات لا تسند إلى الله تعالى، لِما فيها من قبحٍ وشرور، يقول الإيجي[ت:756]:« ويلقبون بالقدرية

****

(1) الإسفراييني، التبصير في الدين: 67.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل: 30/1.

لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم»[1]

الذي ينظر إلى الواقع الذي نشأ فيه القول بالقدر يجد أن المسألة كان ينظر إليها من الناحية الأخلاقية لا من الناحية الفلسفية، فالبُعد الأخلاقي كان حاضرا ومؤثرا في نشوء القول بالقدر، وهذا البعد الأخلاقي الذي كان باعثا على بروز هذه القضية يفهم من مجيء معبد الجهني[ت:80]، وعطاء بن يسار[ت:103] إلى الحسن البصري[ت:110] قائلَين له: « يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك، يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون الأموال، ويفعلون، ويفعلون... ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله، فقال: كذب أعداء الله » [2].

المعطى الثاني: أن معبد الجهني[ت:80] أول من تكلم بالقدر، جاء في صحيح مسلم «عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ قَالَ كَانَ أَوَّلَ مَنْ قَالَ فِي الْقَدَرِ بِالْبَصْرَةِ مَعْبَدٌ الْجُهَنِيُّ، فَانْطَلَقْتُ أَنَا وَحُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحِمْيَرِيُّ حَاجَّيْنِ أَوْ مُعْتَمِرَيْنِ فَقُلْنَا لَوْ لَقِينَا أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَسَأَلْنَاهُ عَمَّا يَقُولُ هَؤُلَاءِ فِي الْقَدَرِ، فَوُفِّقَ لَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ[ت:73] دَاخِلًا الْمَسْجِدَ ... فَقُلْتُ أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، إِنَّهُ قَدْ ظَهَرَ قِبَلَنَا نَاسٌ، يقرؤون الْقُرْآنَ ...وَذَكَرَ مِنْ شَأْنِهِمْ، وَأَنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنْ لَا قَدَرَ، وَأَنَّ الْأَمْرَ أُنُفٌ، قَالَ فَإِذَا لَقِيتَ أُولَئِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنِّي بَرِيءٌ مِنْهُمْ، وَأَنَّهُمْ بُرَآءُ مِنِّي، وَالَّذِي يَحْلِفُ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، لَوْ أَنَّ لِأَحَدِهِمْ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا فَأَنْفَقَهُ، مَا قَبِلَ اللَّهُ مِنْهُ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ»[3]

إذًا أول من تكلم في القدر معبد[4]، ولكنه ليس الوحيد الذي تكلم بالقدر، فهناك غيلان الدمشقي[ت:99]، و الجعد بن درهم[ت:120]، فمن هم هؤلاء؟ وكيف أثروا في المعتزلة؟ ولماذا قتل هؤلاء؟

****

(1) الإيجي، المواقف: 652/3.

(2) ابن قتيبة، المعارف: 441.

(3) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، رقم: 8.

(4) وكون معبد هو أول من تكلم بالقدر تجده عند: ابن الجوزي، تلبيس إبليس: 118، اليافعي، مرهم العلل المعضلة: 84، ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية: 274، الذهبي، ميزان الاعتدال: 465/6.

المبحث الأول: معبد الجهني

المبحث الأول

معبد الجهني

هو أبو روعة معبد بن خالد الجُهَني البصري [1] وقيل معبد بن عبد الله بن عويمر [2] وقيل هو معبد بن عبد الله بن عليم [3]وقيل عكيم بدل عليم [4]، وكما اختُلف في نسبه اختُلف في تاريخ وفاته وفي سبب الوفاة.

قيل صلبه عبد الملك بن مروان[ت:86] في دمشق سنة ثمانين ثم قتله [5]،و قيل عذبه الحجاج[ت:95] ثم قتله[6]، وروي في هذا الشأن أن الحجاج كان يعذبه بشتى أصناف العذاب فلا يجزع ولا يستغيث [7]، وكان قد خرج إلى الحجاج يحاربه في كل المواطن [8].

أما عن سنة قتله فالأرجح أنه قتل سنة ثمانين[9]، وإذا اختلف في اسمه وفي سنة قتله وفي سبب القتل فقد اتفق من ترجم له أن قتله كان بسبب خروجه على بني أمية [10].

اتصف معبد بالعبادة والزهد[11]، وهو تابعي ثقة لا يتهم بكذب[12]، حدَّث عن

****

(1) ابن عبد البر، الاستيعاب: 1426/3.

(2) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 185/4.

(3) ابن كثير، البداية والنهاية: 34/9.

(4) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 185/4.

(5) ابن كثير، البداية والنهاية: 34/9، المزي، تهذيب الكمال: 248/28.

(6) ابن كثير، البداية والنهاية: 34/9، ابن العماد، شذرات الذهب: 88/1.

(7) المزي، تهذيب الكمال: 88/28.

(8) الذهبي، ميزان الاعتدال: 465/6.

(9) ابن العماد، شذرات الذهب: 88/1.

(10) البداية والنهاية: 34/9، ابن العماد، شذرات الذهب: 88/1، المزي، تهذيب الكمال: 88/28.

(11) انظر في عبادته وزهده: ابن كثير، البداية والنهاية: 34/9.

(12)الذهبي، ميزان الاعتدال: 465/6، العجلي، معرفة الثقات : 286/2.

عدد من الصحابة ووثقه ثلة من علماء الجرح والتعديل، منهم يحيى بن معين[ت:233] الذي قال عنه« ثقة »، وقال فيه أبو حاتم الرازي [ت:327] صدوق في الحديث [1]، وقال ابن حجر العسقلاني[ت:852 هـ]: «تابعي صدوق» [2]، وقد روى له ابن ماجه حديثًا واحدًا[3]، وروى له أحمد [4]والبيهقي[5] والطبراني[6].

بعد هذا، هل كان القول بالقدر نابعا من فكر معبد[ت:80] كما تقول معظم الروايات السابقة؟ أم أنه استقى هذا القول من غيره؟

تحاول بعض الكتب أن تنسب فكرة القول بالقدر إلى مصدر لا إسلامي، ومصدر هذه الفكرة عند هؤلاء شخصية اختُلف في اسمها، واختلف في الملة المنتسب لها.

هذا الشخص الذي ادُّعي أن معبدًا أخذ منه القول بالقدر هو عند ابن تيمية[ت:728] "سيسويه"وديانته "مجوسية"، وفي هذا يقول:« رُوي أن أول من ابتدعه [أي القول بالقدر] بالعراق رجل من أهل البصرة، يقال له سيسويه من أبناء المجوس، وتلقاه عنه معبد الجهني» [7].

ولعل ابن تيمية أخذ هذه التسمية من البخاري[ت:256]الذي يقول « سيسويه كان مجوسيًا فادعى الإسلام » [8]، أو من اللالكائي[ت:418] الذي أطلق على هذا

****

(1) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 185/4، المزي، تهذيب الكمال: 245/28، أبو حاتم الرازي، الجرح والتعديل: 280/8.

(2) الذهبي، ميزان الاعتدال: 465/6.

(3) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب: 203/10، و الحديث « إياكم والتمادح فإنه الذبح »، رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الأدب، باب المدح، رقم: 3743.

(4) مسند أحمد، مسند العشرة المبشرين بالجنة، مسند عثمان بن عفان، رقم: 432.

(5) البيهقي، شعب الإيمان : 402/3، رقم: 3887، : 226/4، رقم: 4870،

(6) الطبراني، المعجم الكبير: 350/19، رقم: 815، 816.

(7) مجموع الفتاوى: 384/7.

(8) البخاري، خلق أفعال العباد: 75.

الشخص اسم « سيسويه» وأنه أول من تكلم بالقدر[1].

واللالكائي نفسه يذكر في موطن آخر أن اسمه « سنسويه» [2] ويذكره مرةً ثالثةً باسم« سوسن»، يقول نقلا عن الأوزاعي[ت:157]«أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن كان نصرانيا...فأخذ عنه معبد الجهني[3].

يؤكد ابن حجر بمقابل الرواية السابقة [ت:852] أن الإسواري أول من تكلم بالقدر وأن معبدًا أخذ منه [4].

فهل سوسن أو سيسويه أو سنسويه، هو يونس الإسواري؟ وهل كان يدين بالمجوسية أو بالنصرانية؟

وسيسويه عند المحدثين مجهول كما يقول أبو حاتم الرزي [ت:327]:« سيسويه ...مجهول [5]، يبدو مما سبق أن الشخص الذي أخذ عنه معبد هو يونس الإسواري، ولعل يونس الإسواري هو المعاصر لمعبد، ومعبد أخذ منه القول بالقدر .

تعترف المعتزلة بيونس الإسواري، وتلقبه "بسيبويه"، يقول ابن حجر[ت:852 ها]:« يونس الإسواري: أول من تكلم بالقدر، وكان بالبصرة فأخذ عنه معبد الجهني، ذكره الكعبي[ت:319] في طبقات المعتزلة، وذكر أنه كان يلقب بسيبويه» [6] .

والذي يعضد هذا التوجه أن كثيرا من المعتزلة ينتسبون إلى الإسوارية، وشيخهم هو أبوعلي الإسواري، وله مدرسة كاملة تسمى الإسوارية[7].

نجد مصدر هذه الرواية ما نقل عن الأوزاعي، عن طريق محمد بن شعيب بن

****

(1) اللالكائي، اعتقاد أهل السنة: 536/3.

(2) اللالكائي، اعتقاد أهل السنة: 749/3

(3) اللالكائي، اعتقاد أهل السنة: 750/3.

(4) لسان الميزان: 335/6.

(5) الجرح والتعديل : 325/4، رقم: 1425

(6) لسان الميزان: 335/6.

(7) انظر: فرق المعتزلة من هذه الدراسة.

شابور، وعليه ليس ببعيد أن يكون التركيب وُضع عليهما قصد الإشهار به، وتنفير الناس منه، ويشهد لهذا الاحتمال أن الأوزاعي[ت:157] كان شديد العداء للقدرية، كما أنه كان مُقربا لبني أمية، وهو الذي ناظره وأفتى بقتله (1)، وغيلان هذا تلقى القدرية من معبد الجهني كما تبين سابقًا عن الأوزاعي نفسه، ويوجد تقاطع بين شخصية معبد[ت:80] والأوزاعي[ت:157] فالأول كان قدريا محاربا لبني أمية، والثاني كان سنيا معاديا للقدرية، مواليا لبني أمية .

أما عن حسن العلاقة فقد وجد بعض دهاة بني أمية في الأوزاعي – إذا ماصح النقل- منفذا لرغبتها في الحكم على غيلان الدمشقي بالقتل، وهو الذي أخذ القول بالقدر من معبد، وهذا الحكم ينبئ عن استغلال السلطة لبعض الشخصيات الفقهية لتنفيذ مآربها.

يتضح مما سبق أن القدرية كطائفة كلامية تنسب بشكل رسمي إلى معبد الجهني، وأخذُ معبد من يونس الإسواري يشبه أخذ واصل بن عطاء[ت:131] أفكار الاعتزال والقول بالقدر ممن سبقه، ومع هذا يعتبر واصل المؤسس الرسمي للمعتزلة، والذين سبقوا واصل هم القدرية ومنهم معبد الجهني.

وإذا اتضح ذلك فإن العلاقة الجامعة بين معبد والمعتزلة هي القول بالقدر، ونقصد به مسؤولية الإنسان عن سلوكه، وقد تحول هذا المعنى على يد المعتزلة إلى نسق كلامي مترابط تحت عنوان "خلق الأفعال " كما أنّ المعتزلة أسهبت في بيان هذه المسألة، وما تعلق بها (2) مسخرين لها جملة من الحجج العقلية والنقلية.

ولهذه المسألة بعْد إلهي عند القدرية، وهو أننا عندما نسند هذه التصرفات لأنفسنا ننزه الله عما فيها من جور وقبح، وقد اهتم المعتزلة بهذا الجانب لما فيه من تنزيه لله تعالى في نظرهم، وهذا ما يفسر وضع هذه المسألة تحت أصل من أصولهم، وهو

****

(1) يقول ابن حجر العسقلاني [ت:852]: «وكان الأوزاعي هو الذي ناظره وأفتى بقتله»، لسان الميزان: 424/4.

(2) انظر على سبيل المثال: شرح الأصول الخمسة: 323-482.

"أصل العدل".

وتنزيه الله - وهو البْعد الآخر لمسألة خلق الأفعال- يظهر من خلال هذا الحدث الذي عاصره معبد الجهني[ت:80]، والذي تمثَّل في يزيد بن معاوية[ت:63] الحسينَ بن علي[ت:61] وأكثر أهله، ثم أخذ يخاطب عليًا بن الحسين « يا علي أبوك الذي قطع رحمي، وجهل حقي، ونازعني سلطاني، فصنع الله به ما قد رأيت»[1].

أي كأن الله تعالى قلد يزيدَ الخلافة!

وكأنَّ معبدًا شعر بخطورة الجبر فأخذ يحذر من هذا الوضع، وهذا ما دفعه للمجيء إلى الحسن البصري[ت:110] برفقة عطاء بن يسار [ت:103] قائلَين« يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك، يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون الأموال، ويفعلون، ويفعلون ...ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله، فقال: كذب أعداء الله »[2].

بعد أن تبين تأثير معبد الجهني القدري [ت:80] بالمعتزلة في قضية القدر، يتعين الحديث عن صلة الوصل التاريخية والفكرية بينهما، والمتمثلة بغيلان الدمشقي[ت:99]؛ ليكون القول بالقدر متسلسلا من معبد إلى غيلان إلى واصل بن عطاء.

فمنْ هو غيلان؟ وما المكانة الفكرية التي يحتلها؟ وما هي الأفكار التي تجمع غيلان مع معبد؟ ومع المعتزلة وعلى رأسهم واصل؟

هذا ما نتعرَّف عليه في المبحث الثاني.

****

(1) الطبري، تاريخ الطبري: 339/3.

(2) ابن قتيبة، المعارف: 441.

المبحث الثاني: غيلان الدمشقي

المبحث الثاني

غيلان الدمشقي

غيلان الدمشق هوغيلان بن مروان الدمشقي[ت:99]، وقيل غيلان بن مسلم[1] كنيته أبو مروان[2]، من موالي عثمان بن عفان ﷺ[3]، كان فصيحا بليغا[4] و عنده حظٌ من العلم[5].

صنفه القاضي عبد الجبار[ت:415] في طبقات المعتزلة، ووصفه بقوله: «له من الرسائل إلى إخوانه ما يدخل في مجلدات، تشتمل على التوحيد والعدل والوعد والوعيد والدعاء إلى الله، والتزهد في الدنيا» [6]

قُتل غيلان على يد هشام بن عبد الملك[ت:125][7]، وإليه تنسب الغيلانية كمدرسة من مدارس المتكلمين[8]، وقد كانت له صلة بمعبد الجهني[ت:80] فقد تعاصرا تاريخيا، وأثر معبد بغيلان فكريا فأخذ عن معبد القول بالقدر[9]، والقول بالقدر يمثل صلة الوصل التاريخية والفكرية بين معبد والمعتزلة وعلى رأسهم واصل بن

****

(1) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان: 424/4.

(2) ابن الجوزي، المنتظم (حتى 257هـ): 98/7.

(3) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية: 275/1.

(4) ابن النديم، الفهرست: 171، 181، ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان: 424/4.

(5) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية: 275/1.

(6) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال: 230، وفي هذا السياق يقول ابن المرتضى[ت:463]: « كان واحد دهره في العلم والزهد والدعاء إلى الله وتوحيده وعدله »انظر: المنية والأمل: 30، ويرى ابن النديم[ت:385] أن رسائل غيلان تبلغ نحو ألفي صفحة: الفهرست : 171.

(7) ابن نباتة، سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون : 158، ابن قتيبة، المعارف: 484.

(8) الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: 40.

(9) ابن كثير، البداية والنهاية: 34/9، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 187/4

عطاء[ت:131][1].

وإذا ما صح قول القاضي عبد الجبار في ترجمته من أن له كتبا تشتمل على التوحيد والعدل والوعد والوعيد، فيكون واصل قد تأثر به؛ إذ يُعدُّ التوحيد والعدل والوعد والوعيد من أصول المعتزلة، ومفاد هذا أنّ واصلًا أخذ هذه الفكرة من غيلان الدمشقي، وقام بالتقعيد والتنظير لهذه الأصول، ولا سيما أن القاضي عبد الجبار[ت:415] جعل واصل بن عطاء وغيلان الدمشقي من طبقة واحدة[2].

يضاف إلى هذا بقية آرائه التي تشكل جسرًا من التواصل بين غيلان[ت:99] والمعتزلة، منها أن الإمامة غير حكْرٍ على قريش، فكل من كان قائما بالكتاب والسنة يصلح أن يكون إماما[3]، وهي مقولة أخذ بها المعتزلة، ومنهم واصل بن عطاء [4].

ومن آرائه أيضا الخروج على السلطة[5]، وقد قام بتطبيق هذا الرأي على صعيد الواقع، فأودى بحياته، ويُروى أن الإمام الأوزاعي[ت:157] أفتى بجواز قتل غيلان، واختيار السلطة للأوزاعي– إذا صحَّ الخبر جاء كغطاء فقهي لصنيعها، فقد استغلت الخلاف بين الأوزاعي وغيلان لتنفذ مرادها، وذلك أن غيلان ألف كتابًا في الرد على الأوزاعي، ومضمون هذا الكتاب يتعلق بالقدر، وقد تأذى الأوزاعي من هذا الكتاب، ونال من سمعته أمام الناس، فأقدم على وضع كتابٍ ردَّ فيه على غيلان[6] ؛ وغيلان عنده أخذ القدر من معبد الجهني. [7].

****

(1) ابن الجوزي، تلبيس إبليس: 118، الإسفراييني، التبصير في الدين: 67، وانظر: إلى أقوال واصل في القدر: الشواشي، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية: 175- 180، وانظر إلى قول غيلان في القدر: الشهرستاني، الملل والنحل: 143/1، والشواشي، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية : 48-49.

(2) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال: 229.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل: 143/1، وانظر في بقية أقواله: الملل والنحل: 139/1، 146/1.

(4) الشواشي، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية: 284-285 .

(5) الشهرستاني، الملل والنحل: 143/1، الإيجي، المواقف : 706/3.

(6) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال: 230.

(7) ابن قتيبة الدينوري، المعارف: 484.

يروي الطبري[ت:310] عند الحديث عن محاكمة غيلان أن هشاما[ت:125] قال لغيلان: ويحك ياغيلان قد أكثر الناس فيك، فنازعنا بأمرك، فإن كان حقا اتبعناك وإن كان باطلا رجعت عنه، فدعا هشامٌ ميمونَ بن مهران[ت:118] ليكلمه فقال له ميمون: سل فإن أقوى ما تكونون إذا سألتم قال له: أشاء الله أن يعصى؟ فقال له ميمون أفعصي كارها؟ فسكت، فقال هشام: أجبه فلم يجبه، فأمر هشام بقطع يديه ورجليه[1].

من الواضح أن سكوته ليس سببا كافيا لقتل غيلان؛ إذ من السهولة أنْ يجيب غيلان بأن الله لم يُعص مكرها، بمعنى أنه كان قادرا على أن يحول بين العبد وبين المعصية، ولكن جرت سنته أن يترك للعبد حرية الاختيار.

يظهر مما سبق أنّ الأسباب السابقة ليست كافية في قتله، وأنّ الأسباب الحقيقية تتمثل بـ:

1- تجويزه الخروج على السلطان في حالة ظلمه.

2- موقفه من بني أمية ورؤيته لهم على أنهم ظلمة.

3- قوله بالقدر.

خشي هشام[ت:125] من فكر غيلان أنْ يزعزع دولة بني أمية، التي حاول بعض أمرائها تكريس واقع يتعارض مع هذا الفكر، فتجويز الخروج يجعل الحاكم في توجس دائم من رعيته، وموقف غيلان هذا يعد صلة وصل بينه وبين معبد[ت:80]، كما أنَّ

****

(1) الطبري، التاريخ: 219/4، وتابعه في ذكر هذه القصة على هذا النحو ابن كثير، انظر له: البداية والنهاية: 353/9، وقد روى ابن نباتة[ت:374] محاكمة غيلان، حيث استُدعي من قبل هشان بن عبد الملك[ت:125] فقال: « يا غيلان ما هذه المقالة التي بلغتني عنك في القدر، فقال يا أمير المؤمنين: هو ما بلغك، فأحضر منْ أحببت يحاجني، فإن غلبني ضربتَ رقبتي فأحضرَ الأوزاعي، فقال له الأوزاعي : إن شئت ألقيت عليك سبعا، وإن شئت خمسا، وإن شئت ثلاثا، فقال ألقِ ثلاثا، فقال له: أقضى الله على عبد ما نهى عنه؟ قال ما أدري ما تقول؟ قال أفأمر الله بأمر حال دونه ؟ قال هذه أشد من الأولى، قال أفحرم الله حراما ثم أحله؟ قال ما أدري ما تقول؟ قال فأمر به هشام فقطعت يداه ورجلاه فمات ابن نباتة، سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون : 158.

هذا العداء لبني أمية من قبل معبد الجهني وغيلان الدمشقي[ت:99] قد تنقل إلى شيوخ المعتزلة، وعلى رأسهم واصل بن عطاء[ت:131]، حيث ينظرون إليهم على أنهم اغتصبوا الحكم (1).

في هذا السياق أطال القاضي عبد الجبار[ت:415] في تبيان هذا الموقف، ويمكن تلخيصه بأن غيلان أرسل رسالة إلى عمر بن عبد العزيز[ت:101]، بعد توليه الخلافة يعظه فيها، فدعاه عمروطلب منه أنْ يعينه على ذلك، فقال له غيلان :« ولّني بيع الخزائن، ورد المظالم فولاه، فكان يبيعها وينادي عليها:هلموا إلى متاع ...الظلمة، تعالوا إلى منْ خلف الرسول ﷺ في أمته بغير سيرته وسنته...فمر به هشام بن عبد الملك فقال:أرى هذا يعيبني ويعيب آبائي، والله لو ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه[فلما تولى الخلافة]...قطع [يديه ورجليه]...فقال غيلان:قاتلهم الله كم من حق أماتوه، وكم من باطل قد أحيوه ...فأرسل إليه [من]يقطع لسانه...فمات »(2).

هذه هي شخصية غيلان أحد القدريين وسلف المعتزلة، وصلة الوصل بينهم وبين معبد، والحديث عن القدرية يجرنا إلى شخصية الجعد بن درهم[ت:120]، فمن هو الجعد؟ وما مركزه بين القدريين وماعلاقته بهم؟ ولماذا قتل؟ هذا ما سنعرفه في المبحث الثالث.

****

(1) انظر في كراهية المعتزلة لبني أمية : الشواشي، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية : 295-302.

(2) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 230-233، ابن المرتضى، المنية والأمل: 30-33.

المبحث الثالث: الجعد بن درهم

المبحث الثالث

الجعد بن درهم

ينحدر أصل الجعد بن درهم من خراسان[1]، وقيل من حرَّان[2]، كان معلما لمروان بن محمد [ت:132]آخر خلفاء بني أمية حتى لقب بمروان الجعدي[3]، وكان الجعد من موالي بني مروان ويسكن في دمشق [4].

يعتبر الجعد من عداد التابعين ولكنه « مبتدع ضال» في نظر ابن حجر، [5] وهذا الابتداع والضلال يرجع إلى آرائه الفكرية التي يمكن حصرها فيما يلي:

1-أن الله ما اتخذ إبراهيم خليلا ولا كلم موسى تكليما، وهذا أشهر آرائه التي عرف بها، والتي كانت السبب المعلَن في قتله على يد خالد بن عبد الله القسري[ت:125]، وذلك في قصة مشهورة نقلها من ترجم لخالد القسري، فقد وقف خالد القسري يوم عيد الأضحى بالكوفة[6]وخطب «الناس فقال في خطبته تلك :أيها الناس ضحوا يقبل الله ضحاياكم، فإني مضح بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا، ولم يكلم موسى تكليما، تعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا، ثم

****

(1) ابن كثير، البداية والنهاية: 350/9، بلاد خراسان تمتد من الهند حتى حدود العراق، انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان: 350/2.

(2) ابن تيمية، درء التعارض : 312/1، وحرَّان مدينة في العراق على طريق الموصل، انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان: 235/2.

(3) ابن النديم، الفهرست : 472، السيوطي، تاريخ الخلفاء : 254.

(4) ابن كثير، البداية والنهاية: 350/9

(5) لسان الميزان: 105/2.

(6) قتله خالد بالكوفة، وقيل بواسط، انظر: ابن تيمية، العقيدة الأصفهانية : 87، وكلتا المدينتين موجودتان في العراق.

نزل فذبحه في أصل المنبر»[1].

2- يُعتبر الجعد أول من أنكر كلام الله يقول ابن تيمية[ت:728] « وأما فتنة إنكار الكلام لله عز وجل، فأول من بدعها جعد بن درهم»[2].

3- كان الجعد أول من أنكر صفات الله يقول ابن تيمية عن التأريخ لهذه المسألة :« أول من أظهر هذا النفى في الإسلام الجعد بن درهم»[3].

4- أسَّس لمسألة القول بخلق القرآن فكان« أول من قال بخلق القرآن »[4].

5- قوْل الجعد بالقدر، يقول ابن الجوزي [ت:579]« ثم حدثت القدرية في زمن الصحابة وصار معبد الجهني[ت:80] وغيلان الدمشقي]ت:99] والجعد بن درهم[ت:120] إلى القول بالقدر»[5].

إذا القول بالقدر يعد بمثابة الرابط الذي يربط بين الجعد وبين المعتزلة من جهة، وبين الجعد وبين معاصريَه من القدرية من جهة ثانية، وهما معبد الجهني وغيلان الدمشقي.

6- كان الجعد يتردد إلى وهب بن منبه[ت:114] ويسأله عن صفات الله، فقال له وهب يوما« ويلك يا جعد اقصر المسألة عن ذلك، إني لأظنك من الهالكين، لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له يدا ما قلنا ذلك، وأن له عينا ما قلنا ذلك، وأن له نفسا ما قلنا ذلك، وأن له سمعا ما قلنا ذلك، وذكر الصفات من العلم والكلام وغير ذلك» [6].

****

(1) ابن كثير، البداية والنهاية: 350/9، وقد نقل هذه القصة كل من ترجم لخالد أو تحدث عن الجعد، انظر: ابن النديم، الفهرست : 472، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 432/5، ابن الأثير، الكامل: 466/4، ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية : 277/1.

(2) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية: 277/1.

(3) ابن تيمية، درء التعارض : 312/1

(4) ابن كثير، البداية النهاية: 350/9.

(5) ابن الجوزي، تلبيس إبليس: 118، ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية : 277/1.

(6) ابن كثير، البداية النهاية: 350/9.

هذه هي آراء الجعد بن درهم، وهناك منْ أضاف إليها الزندقة[1]، وهي ليست رأيا عقَديا بقدر ما هي خروج عن المنظومة العقدية الإسلامية، وما نسب له من الزندقة بالإضافة إلى آرائه الأخرى يحتاج إلى تروٍ للحكم على مدى صحة نسبة هذه الآراء له.

يمكن القول إن آراءه الأربعة الأولى حاملة لمضمون واحد، وهو إنكار كلام الله تعالى، وأن هذا القول يمثل جذرا للقول السادس، بينما يعد القول الخامس رابطا بين الجعد والمعتزلة، وبين الجعد ومعاصريه، وهما معبد الجهني وغيلان الدمشقي.

على أنه ينبغي ألا يُفهم من ذلك أن الجعد ينكر كلام الله الذي هو القرآن، وإنما ينكر أنْ تكون لله صفة مستقلة تسمى صفة الكلام، أي ليست لله صفة على غرار صفة العلم والقدرة ... ومن هنا يكون الجعد أول من أسس لنفي الصفات – كما يقول ابن تيمية- وتمخض عن هذا الرأي القول بخلق القرآن، فهو ليس قولا مستقلا للجعد بقدر ما هو لازم عن إنكار صفة الكلام.

يقول ابن تيمية[ت:728] في هذا السياق عن الجعد[ت:80] وجهم بن صفوان[ت:128]« وكانوا أول ما أظهروا بدعتهم، قالوا إن الله لا يتكلم ولا يكلم، كما حكي عن الجعد، وهذه حقيقة قولهم، فكل من قال القرآن مخلوق فحقيقة قوله أن الله لم يتكلم ولا يكلم» [2]

واختيار الآية الثانية من قبل القسري - {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا} [النساء: 164]- إشارة إلى صفة الكلام التي أنكرها الجعد، وكأن خالد القسري يقول للملأ إن الله أثبت لنفسه صفة الكلام بهذه الآية[3].

وإذا ما صح إنكار الجعد لصفة الكلام، فمفاد هذا أن الجعد هو المجذر

****

(1) ابن النديم، الفهرست: 472، ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان: 105/2.

(2) العقيدة الأصفهانية: 87.

(3) تعد هذه الآية من أدلة أهل السنة على وجود صفة الكلام لله، انظر على سبيل المثال: ابن تيمية: درء التعارض: 37/2.

للمعتزلة في هذه المسألة، وكانت زيادة المعتزلة على ذلك التدليل على نفي هذه الصفة عقلا ونقلا(1).

هذه هي صلة الوصل بين المعتزلة والجعد، ويضاف إلى هذه موقف الجعد من بقية الصفات الذاتية من العلم والسمع... وموقفه من الصفات الخبرية كالعين واليد...فما هي حقيقة موقفه؟

تفيد الرواية السابقة أن الجعد كان يتردد إلى وهب بن منبه[ت:114]، وكانا يتذاكران في صفات الله الذاتية والخبرية، ويبدو أن الجعد كان يرى نفي هذه الصفات بفرعيها الذاتي والخبري، وأن وهبا يثبتها، ودليله على ذلك ورودها في القرآن« لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له يدا ما قلنا ذلك...».

ونفي الجعد لهذه الصفات بفرعيها تجعل منه مؤسسا للفكر الاعتزالي الذي تبنَّى هذه القضية ودلل عليها.

إنكار الصفات الذاتية لا يفهم منه أن الجعد والمعتزلة أنكروا أن يكون الله عالما أو سميعا ...وإنما انكروا أن تكون له صفة مستقلة تسمى العلم والقدرة... لأن إثبات هذه الصفات لله يسوق - في نظرهم- إلى تعدد القدماء (2)، أما إنكارهم للصفات الخبرية فلأنه يخدش في نظرهم في توحيد الله تعالى (3)

ولكن لماذا يطلب وهب بن المنبه من الجعد الكف عن الخوض في هذه المسألة، ويتوقع له الهلاك؟

يبدو أن توقعات وهب جاءت حصيلة قياس الجعد على معبد الجهني[ت:80] وغيلان الدمشقي[ت:99] اللذين قتلا، والجامع بين الأشخاص الثلاثة القول بالقدر،

****

(1) خصص القاضي عبد الجبار الجزء السابع من موسوعته" المغني في أبواب التوحيد" للتدليل على خلق القرآن، وبيان وعدم وجود صفة لله تسمى صفة الكلام.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 195

(3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 226-227.

فإنكار الجعد لهذه الصفات يضيف إلى رصيده تهمة جديدة تقربه من القتل.

أما ما قيل عن زندقة الجعد فمسألة تحتاج إلى تثبت، ولا سيما في مسائل تقف وراءها السلطة، والتي قد تلفِّق من التهم ما تريد لمن ترى في فكره منازعا لها، وقد تروج ما هو صواب على أنه نوع من الزندقة لتجد في ذلك مبررا للتخلص ممن تراه خصما، وقد لا ينكشف ذلك على الكثير، فمثل هذا قد يكون وراء الترويج بزندقة الجعد، أو قد يوجد من يعادي الجعد فكريا فيفهم من بعض مواقفه أنها نوع من الزندقة، أو ربَّما يُنقل عنه من غير التثبت من صحة النقل، وفي سياق ذلك نفهم قول ابن حجر العسقلاني[ت:852هـ]:« وللجعد أخبار كثيرة في الزندقة، منها أنه جعل في قارورة ترابا وماء، فاستحال دودا ... فقال أنا خلقت هذا لأني كنت سبب كونه»[1]

ولا أدري لِمَ وصف قوله بالزندقة! ألأنه أسند عملية التحول إلى نفسه؟ مع العلم أن إسناد ذلك لا يراد منه مشاركة الله في عملية الخلق، بل المراد أنه كان سببا جعليا في إيجاد كائن جديد متولد من الماء والتراب.

وربما كان المقصود بزندقة الجعد خروجه على المألوف بنفيه لصفة من صفات الله، وهي صفة الكلام، فاعتُبر ذلك من الزندقة، ولا سيما أنه استحق القتل على هذا النفي- حسب الظاهر- ووجد من بارك لخالد القسري[ت:125] هذا القتل، وهذه المباركة نوع من إعطاء المشروعية على القتل، والمشروعية هنا هي نفي صفة من صفات الله، وكأن النفي في نظر هؤلاء نوع من الزندقة.

يقول ابن تيمية[ت:728هـ]:« فضحى به خالد بن عبدالله القسري على رؤوس الخلائق وماله يومئذ نكير»[2].

وعدم الإنكار يدفع للتساؤل عن ذلك؟ قد يكون عدم الإنكار خوفا؛ إذ من المؤكد أن هذا الموقف المرعب في ذبحه أمام الناس ألجم الأفواه، وقد يكون بعضه

****

(1) لسان الميزان: 105/2.

(2) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية: 277/1.

خوفا وبعضه تأييدا.

وعلى أيَّة حال لا ينبغي أن نجعل قتله جهادا في سبيل الله أو حسنة من حسنات خالد القسري، يقول رجاء بن حيوة[ت:112] المعاصر للجعد، بعد سماعه مقتل غيلان[ت:99] - وغيلان ممن عاصر الجعد - يقول:« قتله أفضل من قتل ألفين من الروم»![1]، ويقول الذهبي [ت:748هـ] عن قتْل خالد الجعدَ « هذه من حسناته»[2]، ويقول ابن العماد الحنبلي[ت:1089هـ] « فلله ما أعظمها وأقبلها من أضحية»![3]

بعد هذا، يتوجب علينا الأجابة عن سؤالين:

- هل نبع هذا القول منه شخصيا؟ أم استورده من غيره وتبناه؟

- هل هذا القول يعد سببا كافيًا لتبرير قتله؟ أم هناك أسباب خفية؟

يبدو أن هذا القول نبع منه؛إذ معظم المصادر التي تحدثت عن خالد القسري، أوعن الجعد بن درهم، جعلت الجعد أول من قال ذلك، وهذا القول أولى مما قيل إن الجعد أخذ هذه المقولة من بيان بن سمعان[ت:119] فابن كثير[ت:774هـ] يرى أن الجعد أخذها من بيان بن سمعان، وأخذها بيان من طالوت ابن أخت لبيد بن أعصم، وأخذها لبيد بن أعصم الساحر الذي سحر الرسول ﷺ من يهودي باليمن[4].

فالمصدر المباشر الذي تلقى عنه الجعد- حسب هذه الرواية - هو بيان بن سمعان، فمن هو بيان بن سمعان؟ وما هي آراؤه؟ وهل يمكن أنْ يتلقى الجعد منه؟

عند الرجوع إلى كتب الكلام نجد بيان بن سمعان النهدي[ت:119] رئيس فرقة من فرق الشيعة الغالية، وهي الفرقة المعروفة بالبيانية نسبة إليه، ومن أقوال البيانية القول بنبوة أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية[ت:81].

****

(1) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان: 424/4.

(2) ابن العماد، شذرات الذهب: 169/1.

(3) شذرات الذهب: 169/1، وقوله هذا جاء ردًا على قول خالد « ضحوا فإني مضحٍ بالجعد».

(4) ابن كثير، البداية والنهاية: 19/10، ابن نباتة، سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون: 159.

ولما توفي أبو هاشم ادعى بيان النبوة[1]، وأنه هو المقصود بقوله تعالى {هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ (138)} [آل عمران: 138] [2]، وكان علاوة على ذلك مجسما، ومن أقواله أن الله عزو جل على صورة الإنسان، وأنه يفنى كله إلا وجهه[3]، وكان يدعي ألوهية علي رضي الله عنه وأن روح الله حلت فيه[4].

بان مما سبق أن شخصية بيان الفكرية مغايرة لشخصية الجعد، وعليه يستبعد أن يكون الجعد قد تأثر ببيان فيما يتصل بمسألة نفي كلام الله، ومما يعزز هذا أنه لم ينسب- فيما اطلعت عليه-أحدٌ من المؤرخين أو المتكلمين الجعد إلى الجماعة البيانية، وزيادة على ذلك فقد فهم الجعد أنَّ من مقتضيات تنزيه الله تعالى نفي اليد والعين كصفاتٍ خبرية، وهذا مغاير لِما كان عليه بيان من تجسيمٍ لله، فهما على طرفي نقيض.

ولعل الذي دعا البعض إلى عزو هذه الفكرة لبيان، وتلقي الجعد منه هو أن الجعد بن درهم وبيان بن سمعان تعاصرا زمنيا، وقُتل كلاهما على يد خالد بن عبد الله القسري[ت:125][5] .

بعد بيان أن أصل نفي صفة الكلام كان من الجعد، نعود للإجابة عن السؤال الثاني وهو هل القول الذي نسبه له خالد القسري يُعد كافيا لقتل الجعد؟ أم هناك أسباب خفية؟

الجواب عن هذا يستدعي أن نتحدث عن شخصية خالد بن عبد الله القسري.

****

(1) النوبختي، فرق وطبقات الشيعة: 39.

(2) ابن حزم، الفصل: 91/1.

(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين: 5/1، ابن حزم، الفصل: 91/1.

(4) الشهرستاني، الملل والنحل: 1/152-153، الإيجي، المواقف: 679/3.

(5) قُتل بيان بن سمعان على يد خالد القسري، انظر: النوبختي، فرق وطبقات المعتزلة: 34، ابن حزم، الفصل: 91/1، الشهرستاني، الملل والنحل: 153/1.

المبحث الرابع: خالد بن عبد الله القسري

المبحث الرابع

خالد بن عبد الله القسري

قبل الشروع في الحديث عن خالد يتعين أن نذكر مسوغات الحديث عنه باعتباره لا يعد من القدرية، ويمكن إجمال هذه المسوغات في ثلاثة:

الأول: أن خالدًا نفذ عملية القتل في واحد من أبرز رجال القدرية، وهو الجعد بن درهم، والكشف عن خالد من حيث السيرة والأخلاق...يحدد لنا مدى حرصه على حراسة الدين، التي ادعاها وجعلها مسوغا لقتل الجعد.

الثاني:أنه وجد في شخصية القسري مالا يوجد في غيره، وتنقل من ولاية إلى ولاية في عهد[الوليد بن عبد الملك[ت:96] وسليمان[ت:99] وهشام[ت:125][1] ومدة ولايته كانت إحدى وثلاثين سنة[2].

فالكشف عن هذه الشخصية يعطي صورة واضحة عن حال بعض خلفاء بني أمية حسنا أو سوءًا، لأنهم كانوا راضين عن سلوك خالد، وإلا لما كان هناك مبرر لإبقائه.

الثالث: استمر خالد في الولاية في زمن هشام لمدة خمس عشرة سنة[3]، وقد قتل هشامٌ غيلان الدمشقي[ت:99] بتهمة القدر .

فمن هو خالد بن عبد الله القسري؟

هو خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد بن كرز[4] البجلي القسري الدمشقي،

****

(1) ابن كثير، البداية والنهاية: 17/10.

(2) ابتدأت ولايته سنة تسع وثمانين في زمن الوليد، وانتهت ولايته سنة عشرين ومائة في زمن هشام، انظر: ابن كثير، البداية والنهاية: 17/10.

(3) الطبري، التاريخ : 189/4 .

(4) الطبري، التاريخ : 185/4، ابن كثير، البداية والنهاية: 17/10.

كنيته أبو الهيثم[(1)]، ويرجع أصله إلى اليمن [(2)] وأمه نصرانية[(3)].

استنابه الوليد بن عبد الملك [ت:96] واليا على الحجاز سنة تسع وثمانين إلى أن توفي الوليد، وبقي واليا عليها في عهد سليمان[ت:99]، وفي سنة ست ومائة استنابه هشام على العراق إلى سنة عشرين ومائة[(4)]، وقد ضم له إلى جانب العراق المشرق كله[(5)].

مات خالد سنة خمس وعشرين ومائة تحت العذاب بعد أن عاش ستين سنة [(6)]، وموته كان بعد عزله عن العراق من قبل هشام بن عبد الملك[ت:125] [(7)].

عُرِف خالد بن عبد الله القسري بشدته على الرعية، وعلى كل منْ يشمُّ منه

****

(1) ابن كثير، البداية والنهاية: 17/10.

(2) ابن حبان، الثقات: 256/6.

(3) الطبري، التاريخ: 24/4، ابن كثير، البداية والنهاية: 17/10.

وقد روي أنه بنى لأمه كنيسة تتعبد فيها، وفيه يقول الفرزدق:

ألا قطع الرحمن ظهر مطية   أتتنا تهادى من دمشق بخالد
وكيف يؤم النا من كانت أمه   تدين بأن الله ليس بواحد!
بنى بيعة فيها النصارى لأمه   ويهدم من كفر منار المساجد

وقال:

عليك أمير المؤمنين بخالد   وأصحابه لا طهر الله خالدا
بنى بيعة فيها الصليب لأمه   ويهدم من بغض الصلاة المساجدا

انظر: المبرد، الكامل في اللغة والأدب: 65/3، وهذا البيت في ديوان الفرزدق، والشطر الأول جاء باللفظ السابق، بينما الشطر الثاني جاء بهذا اللفظ: وهدَّم من بغض الصلاة المساجدا، ديوان الفرزدق: 160.

(4) ابن كثير، البداية والنهاية: 17/10.

(5) الطبري، التاريخ: 119/4.

(6) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب: 169/1.

(7) ذكر المؤرخون أسبابًا عديدةً وراء عزل خالد القسري، منها تضخم ثروته، ومنها أنه انتقص هشامًا، انظر في هذه الأسباب: الطبري، التاريخ: 183/4-185، 188، ابن الأثير، الكامل في التاريخ: 436/4.

معارضة لحكم بني أمية، ومما قاله أمام الرعية عندما تولى مكة:« والله ما أوتي بأحد يطعن على إمامه إلا صلبته في الحرم، إن الله جعل الخلافة منه بالموضع الذي جعلها، فسلموا وأطيعوا ولا تقولوا كيت وكيت، إنه لا رأي فيما كتب به الخليفة أو رآه إلا إمضاؤه... والله لو أعلم أن هذه الوحش التي تأمن في الحرم، لو نطقت لم تقر بالطاعة لأخرجتها من الحرم، إنه لا يسكن حرم الله وأمْنَه مخالف للجماعة» (1).

وهو الذي اقتاد خيرة التابعين وأرسل بهم إلى الحجاج[ت:95]منهم سعيد بن جبير[ت:95] ومجاهد[ت:103]، وقد قتل الحجاج سعيد بن جبير، وسُجن مجاهد حتى مات الحجاج(2).

كما عُرِف خالد بثرائه الفاحش، وروى في ذلك المؤرخون قصصا منها أنه سقط خاتم لجاريته رابعة في مكان قذر، وقيمة الخاتم ثلاثون ألف درهم، فسألت منْ يخرجه؟، فقال لها القسري :إن يدك أكرم علي من لبسه بعدما صار في هذا الموضع القذر، وأمر لها بخمسة آلاف دينار بدله، وقد كان لرابعة هذه من الحلي شيء عظيم، من جملة ذلك ياقوتة وجوهرة كل واحدة بثلاثة وسبعين ألف دينار(3)، ومن ذلك أنه أعطى أعرابيا عشرة آلاف درهم مقابل بيتين من الشعر مدحه بهما(4).

وهذا يدل على وضع أموال الأمة في غير موضعها، ويشير إلى تضخم ثروة خالد، حتى قيل إنها بلغت« ثلاثة عشر ألف ألف» (5)، وقيل« عشرين ألف ألف» (6)، وقد ترافق هذا التضخم في الثروة مع الشدة على الرعية .

جرّح علماء الحديث خالدًا فهو عند ابن حجر العسقلاني[ت:852هـ] له «

****

(1) الطبري، التاريخ : 4/8-9، ابن الأثير، الكامل في التاريخ : 4/262 .

(2) الطبري، التاريخ: 4/24، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 4/336.

(3) ابن كثير، البداية والنهاية: 10/19.

(4) ابن كثير،البداية والنهاية : 10/20.

(5) الطبري، التاريخ : 4/183، ابن الأثير، الكامل في التاريخ : 4/436.

(6) الطبري، التاريخ: 4/188، وقد ذكر المؤرخون أن خالدًا شق أنهارًا تجبى ثمارها له، انظر: الطبري، التاريخ: 4/188.

أقوال فظيعة» [1]وفي نظر يحيى بن معين[ت:233] « بغيض ظلوم ...[و] رجل سوء يقع في علي » [2]، وقد روى أحاديث ولكنه « ليس بالمتقن[و] ينفرد بالمناكير» [3] والأحاديث التي رواها« لا يتابع عليها كلها لا إسنادا ولا متنا» [4].

إذا خالد القسري ليس موطن ثقة من قبل علماء الجرح والتعديل، وهذا لم يأت من فراغ، وإنما من خلال سلوكه، ومن خلال الأحاديث التي رواها، ومن هذه الأحاديث ما رواه عن أبيه عن جده، وهو يخطب على المنبر« حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ جَدِّي يَزِيدَ بْنِ أَسَدٍ، قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا يَزِيدُ بْنَ أَسَدٍ، أَحِبَّ لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ » [5].

يشتم من الحديث علامات الوضع، فخالد ضعيف جدا وينفرد بالأحاديث المنكرة الشاذة، وقوله هذا على المنبر يراد منه الإعلاء من شأن نفسه أمام الملأ بأن جده صحابي، وبأن خالدا راوية للحديث، ومن المعروف أن جده لم تثبت صحبته للنبي ﷺ إلا من خلال هذا الحديث [6] ولا يعرف لجده إلا هذا الحديث[7]، ويزداد الشك في هذا الحديث - مما يرجح وضعه من قبل خالد- أن أهل خالد ينكرون أن يكون لجدهم هذا الحديث[8]« ولو كان جدهم لقي النبي ﷺ لم يكن أهله ينكرونه» ‹[9]أما عن مكانة المسلمين في قلبه فقد أذَل المسلمين؛ لأنه كان« يولي النصارى والمجوس على المسلمين،

****

(1) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب: 88/3.

(2) الذهبي، ميزان الاعتدال: 415/2، الوصف الأول داخل القوسين لابن حجر العسقلاني، والثاني ليحيى بن معين.

(3) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 410/9، هذا القول لأبي حاتم الرازي [ت:327]، والمناكير جمع منكر، وهو الحديث الذي تفرد بروايته من ليس ثقةً ولا ضابطًا، انظر: الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية : 141، السيوطي، تدريب الراوي: 236.

(4) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 410/9، وانظر: ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون: 251/1.

(5) أحمد بن حنبل، مسند أحمد، أول مسند المدنيين، حديث أسد بن كرز، رقم: 16656.

(6) الكيكلدي، جامع التحصيل: 300.

(7) ابن حبان، الثقات: 443/3.

(8) ابن حجرالعسقلاني، الإصابة: 647/6.

(9) ابن أبي حاتم، المراسيل: 237.

وكان أهل الذمة يشترون الجواري المسلمات ويطؤونهن» [1].

هذه هي شخصية القسري ظلْمٌ للرعية، وتبديد لمال الأمة، وإثراء غير مُبرَّر، فهل مثل هذا الشخص يمكن أنْ يكون حارسا على الدين ليقتل الجعد بن درهم، بتهمة أنه قال إن الله ما اتخذ إبراهيم خليلا، وما كلم موسى تكليما!

استنادًا إلى المعطيات المتصلة بشخصية خالد، نستبعد أن يكون قول الجعد الذي نقله خالد عنه هو السبب وراء قتله؟ فما هو السبب؟

يرجع ذلك – فيما أرى -إلى أحد السببين الآتيين أو إلى كليهما:

الأول: الخلاف الشخصي بين الجعد وبين خالد القسري فقد كان الجعد يرمي خالدا بالزندقة [2]

الثاني: خروج الجعد على خلفاء بني أمية وعداوه لهم، فقد خرج على بني أمية مع يزيد ابن المهلب[ت:102] الذي استولى على البصرة، وخلع ابن المهلب يزيد بن عبد الملك[ت:105] [3]، وتتمثل وظيفة الجعد آنذاك بتحريض الناس على قتال بني أمية، وفي تلك الفترة كان الخلاف بين يزيد بن المهلب الذي انضم له الجعد، وبين الحجاج[ت:95]شديدا[4]، وكان الجعد معارضا للحجاج، وربما عذبه الحجاج، ولهذا كان الجعد يقول للحجاج :

ليثٌ علي وفي الحروب نعامة فتْخاء[5] تجفل من صفير الصافر [6]

فخروج الجعد على يزيد بن عبد الملك وخلعه، ووقوفه أمام الحجاج واتهامه

****

(1) جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة: 40.

(2) ابن النديم، الفهرست: 472.

(3) الطبري، التاريخ : 75/4، السيوطي، تاريخ الخلفاء : 247.

(4) الطبري، التاريخ: 654/3، 35/4.

(5) أي ضعيفة ولينة، يقول ابن منظور[ت:711هـ]: « الفَتَخُ استرخاء المفاصل ولينها... وعُقاب فتْخاء لينة الجناح»، لسان العرب: 40/3.

(6) ابن كثير، البداية والنهاية : 350/9-351.

خالد القسري بالزندقة كانت وراء مقتل الجعد، وليس ما رماه به من مسألة نفي صفة الكلام، ولا أدل على هذا من الولاء المطلق الذي كان يبديه خالد القسري لخلفاء بني أمية، إلى حد أنه كان يقول:« والله ما أُوتى بأحد يطعن على إمامه إلا صلبته في الحرم ...والله لو أعلم أن هذه الوحش التي تأمن في الحرم، لو نطقت لم تقر بالطاعة لأخرجتها من الحرم » (1)

إذا الأسباب السابقة هي وراء مقتل الجعد، والذي قام به القسري هو أنه أخفى هذه الأسباب، واتخذ قول الجعد بنفي صفة الكلام – على فرض صحة هذا القول له - مطية للوصل إلى قتله.

وإذا كان خالد بهذه الصورة فإنه يدل- ولا سيما أنه تولى الإمارة أكثر من ثلاثين سنة - على الشدة التي كان يتسم بها بعض خلفاء بني أمية على رعيتهم.

****

(1) الطبري، التاريخ: 4/8-9، وانظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ: 4/262.

الفصل الثاني: الجهمية

المبحث الأول: جهم بن صفوان وموقفه السياسي

المبحث الثاني: آراء جهم بن صفوان

المبحث الأول: جهم بن صفوان وموقفه السياسي

المبحث الأول

جهم بن صفوان وموقفه السياسي

الجهمية نسبة إلى جهم بن صفوان، يُكنى جهنم بأبي محرز[1]، وينحدر أصله من سمرقند، و لم يرو شيئا من أحاديث النبي ﷺ[2]، وقد قتل جهم في أواخر دولة بني أمية سنة ثمان وعشرين ومائة[128][3]، ويعود سبب قتله إلى موقفه المعارض لبني أمية، فشأنه كشأن معبد الجهني[ت:80] وغيلان الدمشقي[ت:99] والجعد بن درهم[ت:120].

تبدَّى موقف جهم المعارض للسلطة الأموية بخروجه مع الحارث بن سريج [ت:128]على بني أمية في بلاد خراسان، وكانت دعوتهما إلى بني أمية تحكيم كتاب الله وسنة رسوله وجعل الأمر شورى بين المسلمين[4].

وفي الوقت نفسه كان جهم يدعو الناس إلى السير وراء الحارث ويقرأ عليهم سيرته في الجوامع والطرق حتى استجاب له جمع غفير[5]، ولتأثير جهم ومنزلته وُصف بأنه « كان صاحب جيش الحارث بن سُريج » [6] فلما آلت الخلافة إلى مروان بن محمد[ت:132] وجاءت البيعة له امتنع الحارث من قبولها، ودعا الحارثُ نصر بن سيار [ت:131] قائد جيش بني أمية إلى تحكيم الكتاب والسنة، فرفض نصر[7]، ثم اتفق نصر مع الحارث على التحكيم، فكان جهم مندوبا عن الحارث ومقاتل بن حيان[ت:150] مندوبا عن نصر، واتفق الحكمان على عزل نصر وأن يكون الأمر

****

(1) الذهبي، ميزان الاعتدال: 159/2.

(2) الذهبي، ميزان الاعتدال: 159/2.

(3) القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة: 17، الطبري، التاريخ: 292/4.

(4) القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة: 12، ابن كثير، البداية والنهاية : 26/10.

(5) ابن كثير، البداية والنهاية: 27/10.

(6) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان: 11، 270.

(7) ابن كثير، البداية والنهاية: 26/10.

شورى بينهم، فرفض نصر[1] وقام بقتال الحارث فقُتل الحارث، وأُسر جهم بن صفوان على يد سَلَمَ بن أحوز[ت:132] أمير الشرطة في جيش نصر بن سيار، وبعد أن وقع جهم أسيرا طلب الفكاك فقال له سلم بن أحوز:« ...والله لو كنت في بطني لشققت بطني حتى أقتلك فقتله» [2].

ظهر مما سبق أن جهم بن صفوان كان يدعو إلى تحكيم كتاب الله وسنة رسوله، وقد نال قتله إعجاب ابن كثير، يقول ابن كثير عن جهم:« قتله...سلم بن أحوز رحمه الله وجزاه عن المسلمين خيرا » [3].

تم التخلص من جهم ولكن آراءه لم تُمحَ، وبقيت مؤثرة ولاسيما في الفكر الاعتزالي أو توافقت آراء المعتزلة معه في بعض المسائل مع مخالفتهم له في مسائل أخرى.

فما هي آراؤه؟ وما الرابط بينه وبين المعتزلة؟

يتعين التنويه قبل الشروع في تبيان آراء جهم إلى أنه لم يصلنا شيء من آثار جهم، وهذا يجعل الحكم له أو عليه استنادًا إلى آرائه التي أُخذت من المخالفين له فكريا إلى حد تكفيره[4]، وفي ظل غياب آثار لجهم يصعب الاطمئنان إلى ما قيل عن فكره، فربما كانت بعض آرائه دسا عليه قصد التشويه لفكره، وربما كانت من لوازم أقواله، ولازم المذهب ليس بمذهب، وربما كانت له حقيقة.

****

(1) القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة: 16-17.

(2) الطبري، التاريخ: 294/4-295.

(3) ابن كثير، البداية والنهاية: 350/9.

(4) يقول البغدادي[ت:429]: « وأكفره أصحابنا في جميع ضلالاته»، الفرق بين الفرق: 199.

المبحث الثاني: آراء جهم بن صفوان

المبحث الثاني

آراء جهم بن صفوان

يمكن أن نصنف آراء جهم إلى ثلاث مجموعات وفقا لمضامينها: الإلهيات، الغيبيات، الإنسانيات.

1.الإلهيات:

نقصد بذلك آراءه المتعلقة بالله فقط، وقد قامت آراؤه على أساس نظري مفادها أن الله لا يوصف بما يوصف به العباد؛ ولأجل هذا نفى أنْ يوصف الله بالحياة والعلم، وأجاز وصفه بالقدرة والفعل[1].

والملاحظ أن مقصد الجهم من هذا التأسيس النظري هو محاولة تنزيه الله تعالى في نظره، ولأجل هذا اعترض على وصف الله بالحياة والعلم؛ لأن المخلوق يشارك الله في هذا، وكأنَّ جهمًا لم ينظر إلى الفارق بينهما في مستوى شمولية علم الله تعالى ومحدودية علم الإنسان، وفي بقاء الحياة لله كصفة متصلة بالوجود، وفناء الإنسان.

دليل جهم في إسناد بعض الصفات لله ونفي بعض الصفات عنه أن مجرد الاشتراك في الاسم يسوق إلى الاشتراك في الذات، ومن هنا نفى أن يوصف الله بالحياة والعلم، وأجاز وصفه بالقدرة؛لأن القدرة عنده مقصورة على الله، بينما الإنسان في نظره عاجز لا يوصف بالقدرة؛ ولذا قال بأن الله عالم وعلمه محدث مخلوق [2]، وقال بحدوث العلم؛ لأن إيجاب الأزلية لصفة العلم يؤدي إلى وضع شريك لله [3].

هذا التنزيه المبالغ فيه الذي فهمه جهم - وكان مخطئا فيه- لم يأت من فراغ، ولا يمكن عزله عن الواقع الفكري آنذاك، فجهم« أقام ببلخ وكان يصلي مع مقاتل بن

****

(1) الشهرستاني، الملل والنحل: 86/1.

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين: 280، الشهرستاني، الملل والنحل: 87/1.

(3) خالد العلي، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي: 108-109.

سليمان[ت:150] في مسجده ويتناظران حتى نفي إلى ترمذ» [1] ومقاتل هذا كان مجسما وله أصحاب يقولون بالتجسيم، ومن أقوالهم :« إن الله جسم ... وإنه على صورة الإنسان، لحم ودم شعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين.... وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه...» [2]، ومقاتل مع ماسبق « كان يكذب في الحديث» [3].

هذه الصورة الحسية التي رسمها مقاتل لله هي التي دفعت بجهم إلى تبني منظومة فكرية حول صفات الله، فقد أنكر أن يقال عن الله تعالى بأنه "شيء" خشية أنْ يخدش بتنزيه الله، وذلك لإطلاق الشيئية على المخلوق[4]، ونفى أيضا أنْ يوصف الله بصفة السمع والبصر[5]، بل نقل عنه أنه كان « ينفى الصفات كلها عن الله سبحانه» [6].

إذا هذا النفي من جهم جاء بمثابة ردة فعل على التجسيم الذي تبناه مقاتل وقام بنشره.

تأسيسا على ما سبق يُعد جهم مؤسسا للمعتزلة في قضية نفي الصفات، مع اختلاف في التنظير واتحاد في الغاية، فكلاهما أنكر أنْ تكون لله صفات مستقلة عن الذات خشية التشبيه، وإنكار المعتزلة لهذه الصفات كان مُؤسَّسا على أن القول بها يجر إلى تعدد الإله؛ لأن هذه الصفات في نظرهم ينبغي أن تتصف بما تتصف به

****

(1) ابن كثير، البداية والنهاية : 350/9.

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين : 152، ويقول ابن حزم [ت:456] : « وكان مقاتل يقول أن الله جسم ولحم ودم على صورة الإنسان»، الفصل : 155/4.

(3) ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون: 137/3، وقال فيه البخاري[ت:256] "منكر الحديث"، وجعله النسائي[ت:301] من الكذابين المعروفين بوضع الحديث على الرسول، انظر: ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون: 137/3، وقال فيه الذهبي[ت:748] : « اجمعوا على تركه» الذهبي، سير أعلام النبلاء: 202/7.

(4) الأشعري، مقالات الإسلاميين: 181، المقدسي، البدء والتاريخ : 105/1.

(5) الملطي، التنبيه والرد: 121.

(6) الملطي، التنبيه والرد: 121.

الذات، ويجر ذلك إلى التعدد[1].

تأثُّر المعتزلة بجهم أو اتفاق المعتزلة معه سبقه تأثُّر جهم بالجعد بن درهم«ت:120] الذي أنكر أن يتصف الله بصفة الكلام، يقول سبط ابن الجوزي:" ومن الجعد تعلم جهم بن صفوان الذي يُنسَب إليه الجهمية»[2]، ولعل العلاقة تزداد متانة بين المعتزلة وجهم في قضية رؤية الله تعالى؛ حيث أنكر جهم رؤية الله تعالى[3]، وهذا ما قالته المعتزلة مع زيادة في التنظير لهذه المسألة والاستدلال لها [4].

إنكار جهم للصفات الخبرية ورده أو تأويله للأحاديث الواردة فيها ليس منفصلا عن الواقع الفكري الذي عاصره جهم.

غير أن رد جهم المتمثل بنفي الصفات لا يخلو من غلو، فكان غلوه في التنزيه مقاربا لغلو مقاتل في التجسم، وكما قال فيهما أبو حنيفة النعمان [ت:150] المعاصر لهما « أفرط جهم في نفي التشبيه، حتى قال إنه تعالى ليس بشيء، وأفرط مقاتل يعني في الإثبات حتى جعله مثل خلقه» [5].

تندرج مسألة خلق القرآن ضمن موقف جهم من الإلهيات، فقد نقل عن جهم أنه كان يقول بخلق القرآن[6] أو ما يسمى بحدوث كلام الله [7] وأنه تلقى هذا القول عن الجعد بن درهم وأن الجعد تلقاه عن بيان، وأن بيانا أخذه عن طالوت ابن أخت لبيد بن عاصم، وأخذها لبيد بن عاصم الساحر الذي سحر ﷺ عن يهودي باليمن[8].

****

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 195.

(2) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان: 270/11.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل: 88/1 وانظر: خالد العلي، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي: 96.

(4) خصص القاضي عبد الجبار الجزء الرابع لمسألة الرؤية من موسوعته الكلامية المسماة ب" المغني في أبواب التوحيد والعدل".

(5) الذهبي، ميزان الاعتدال: 505/6

(6) الأشعري، مقالا ت الإسلاميين: 280.

(7) البغدادي، الفرق بين الفرق: 199.

(8) ابن كثير، البداية والنهاية: 350/9.

هذا ما أرادت إيصاله كتب الكلام والتاريخ، وقد تبين عند الحديث عن الجعد عدم صحة تلقي الجعد من بيان، ومؤدى هذا أن مصدر القول بخلق القرآن هو الجعد، ومن ثمّ أخذ جهم عن الجعد.

الذي يعنينا مما سبق أن جهما كان بمثابة الوصل بين جعد والمعتزلة، فقد تلقى هذه المقولة عن الجعد وصدَّرها للمعتزلة، يقول ابن تيمية[ت:728] عن هذه المقولة:« فأخذ منه[أي من الجعد] جهمُ بن صفوان هذا الكلام فبسطه وطراه، ودعا إليه، فصار به مذهبا لم يزل هو يدعو إليه الرجال، وامرأته زهرة تدعو إليه النساء، حتى استهويا خلقا من خلق الله » (1)، والذين استهواهم هم المعتزلة فجهم تبنى هذا المذهب ودعا إليه « ودخلت فيه بعد ذلك المعتزلة » (2).

****

(1) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية : 277/1

(2) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية : 309/1.

2.الغيبيات:

أ. فناء الجنة والنار:

يُذكر عن جهم أنه يقول بفناء الجنة والنار[1] وبفناء أهلهما، [2]ولما كانت هناك آيات تعترضه كقوله تعالى عن النار ﴿ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ(107)﴾[هود] حملها على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة في التخليد، كما يقال خلَّد الله ملك فلان والقصد من ورائه طول المدة، واستشهد على فناء النار بقوله تعالى:﴿ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ(107)﴾[هود] وعلى فناء الجنة بقوله تعالى:﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ(108)﴾[هود]فالآيتان اشتملتا على الخلود، والخلود لا استثناء فيه [3].

ب. الملائكة الذين يكتبون الأعمال:

نُسب إلى جهم أنه ينكر وجودهم[4]

ج. عذاب القبرومنكرونكير:

أنكر جهم عذاب القبر ومنكرا ونكيرا[5].

د. الميزان:

أنكر جهم أنْ يضع الله تعالى ميزانا ماديا يزن به أعمال العباد[6].

****

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق: 199، ابن حزم، الفصل: 70/4.

(2) ابن حزم، الفصل: 70/4.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل: 1/87-88.

(4) خالد العلي، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي: 128.

(5) الملطي، التنبيه والرد: 121

(6) خالد العلي، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي: 139.

هـ. الصراط:

نُقل عن جهم أنه أنكر الصراط الذي يمر عليه العباد يوم القيامة[1].

و. الشفاعة:

أنكر جهم شفاعة الرسول ﷺ للعصاة من أمته[2].

ز. الكرسي والعرش:

نفى جهم أن يكون لله كرسي أو أن يكون له عرش [3].

3.الإنسانيات وفكرة الجبر:

نقل كل من تحدث عن جهم أنه كان يقول بالجبر، أي أن الإنسان عاجز لا يقدر على فعل شيء مثله مثل الجماد، والفاعل الحقيقي هو الله وحده، وما ينسب إلى الناس من أفعال فهي « على المجاز، كما يقال تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختيارا له ...كما خلق له طولا كان به طويلا، ولونا كان به متلونا»[4].

وإذا كان الإنسان مجبرًاعلى سلوكه فكيف سيحاسَب عليه؟ يرى جهم أن الثواب والعقاب هو جبر أيضا[5].

عندما ننظر إلى فكر جهم نظرة شمولية- اعتمادا على ما نقل عنه- لا نجد في تفكيره اتساقا؛ ففي الجانب الإلهي نجده ينفي عن الله أن يتصف بصفات معينة سعيا إلى التنزيه من وجهة نظره، بينما نجده في الجانب الإنساني يُصيّر الإنسان جمادا

****

(1) خالد العلي، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي: 144.

(2) خالد العلي، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي: 145

(3) خالد العلي، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي: 87-90.

(4) الأشعري، مقالات الإسلاميين: 279، ابن حزم، الفصل: 99/2، الشهرستاني، الملل والنحل : 87/1.

(5) الشهرستاني، الملل والنحل : 87/1.

لا حول له ولا قوة.

يصعب الجمع بين نظره الإلهي ونظره الإنساني، ألا يخدش تفكيره الإنساني في تفكيره الإلهي؟! إذ كيف يحاسب الله الإنسان على أمر قسره عليه؟! وإذا كان جهم يقول بالجبر- كما نقل عنه- فلماذا لا يبرر تصرفات بعض الأمويين الذين خرج عليهم وحاربهم؟ كيف يدعوهم جهم إلى العمل بالكتاب والسنة وفي نفس الوقت يجعل الإنسان مجبورا على تصرفه؟ فكيف يحاربهم ولا اختيار لهم وفق فكره!؟

عندما ننظر إلى تاريخ نشوء الفكر الإسلامي وتدرجه لا نعثر على من سبق جهما بهذه المقولة الجبرية التي جردت الإنسان من أعز ما يملك وهي حرية الإرادة والاختيار- والتي قام عليها التكليف- وحشرته في زمرة الجماد، فهو دون مستوى الحيوان الذي قد يملك نوعا من الاختيار، لم يكن هناك من نظّر لهذه المسألة قبل جهم بهذا الشكل مع اليقين أنَّ فكرة الجبر كانت أسبق من وجود جهم، والتي رأينا بذورها في بدايات الدولة الأموية عند بعض الولاة، مع الفارق بين فكرة الجبر عند جهم وعند أولئك من جهتين:

الأولى: أنّ فكرة الجبر عند جهنم ما كانت منسجمة مع مواقفه الاجتماعية والسياسية على خلاف فكرة الجبر عند بعض ولاة بني أمية؛ إذ كانت هذه الفكرة تساهم في المحافظة على الملك وتغض الطرف عن بعض الصنيع الذي يجده المرء من ولي الأمر، وكأنَّ ما يقع منه هو من الله وعلى الآخرين السمع والطاعة وعدم المنازعة.

الثانية: أننا لانجد لهذه الفكرة تنظيرا لها من قبل بعض الولاة مع الاحتياج إليها، ولعل عدم التنظير لها باعتبار الفكرة مازالت بِذرة.

من الثابت أن هذه البذرة نشأت في بدايات العصر الأموي، يقول أبو زهرة:«نجزم بأن القول بالجبر شاع في أول العصر الأموي، وكثر حتى صار مذهبا في آخره»[1]، ويرى الجاحظ [ت:255] أن نشوءه كان في أيام ولاية زياد بن أبيه [ت:53] على

****

(1) تاريخ الجدل: 180.

العراق[1].

عندما نرجع إلى كتب التاريخ نجد أقوالًا ملموسة لخلفاء بني أمية وعمّالهم تظهر هذا الجانب، فهي موجودة في خطبة خالد بن عبد الله القسري [ت:125] الذي طالت مدة ولايته في الدولة الأموية، ومما قاله عندما تولّى مكة:« والله ما أوتى بأحد يطعن على إمامه إلا صلبته في الحرم، إنَّ الله جعل الخلافة منه بالموضع الذي جعلها، فسلِّموا وأطيعوا ولا تقولوا كيت وكيت، إنه لا رأي فيما كتب به الخليفة أو رآه إلا إمضاؤه ... والله لو أعلم أن هذه الوحش التي تأمن في الحرم لو نطقت لم تُقِر بالطاعة لأخرجتها من الحرم، إنه لا يسكن حرم الله وأمنه مخالف للجماعة »[2].

وموطن الجبر قوله: «إن الله جعل الخلافة منه بالموضع الذي جعلها، فسلموا وأطيعوا»، أي إن الله راضٍ عن هذه الخلافة ولذا يوصيهم بالسمع والطاعة.

كما أن الجبر كان موجودا في المبايعات التي يبايع بها عامة الناس الخليفة الأموي، فالمبايع يبايع الخليفة على أنه « عبد الله الذي اصطفاه وأمينه الذي ارتضاه»[3].

ورضا الله مرتبط بطاعته والعمل بشريعته، ووجود خليفة يحكم الناس ليس دليلا متمحضا على رضا الله تعالى عنه؛ إذ هناك فرق بين ما يريده الله تعالى وبين ما يرضى عنه، فالخليفة الظالم يكون بإرادة الله تعالى ولكن ليس برضاه.

تبدو- بناء على المعطيات السابقة- ضرورة إعادة النظر، وعدم التسليم في كل ما نقل عن جهم، ولكي تتم هذه العملية لا بد من:

♦ دراسة متكاملة عن الجهم تجمع بين الفكر الكلامي الذي نقل عنه والمتمثل بقوله بالجبر، وبين الفكر السياسي الذي نقل عنه والمتمثل باعتراضه على بعض خلفاء بني أمية، وقد كان الاعتراض سببا في قتله.

***

(1) الجاحظ، رسائل الجاحظ: 189/2.

(2) الطبري، التاريخ: 8/4-9، ابن الأثير، الكامل في التاريخ: 262/4.

(3) القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة: 262/2.

وكل دراسة- في نظري- لا تجمع بين هذين الطرفين تبقى ناقصة؛ إذ لا يمكن أن نجمع بين فكره الجبري، وبين خروجه على بني أمية داعيا لهم إلى تحكيم الكتاب والسنة.

- ♦ دراسة تأخذ بعين الاعتبار علاقة التهميش والإقصاء بين جهم وبين من نقل عنه من جهة، وبين جهم وسلطة بني أمية من جهة أخرى.
- ♦ دراسة تأخذ بعين الاعتبار أنه لم يصلنا من جهمٍ أي مُصنفٍ له، ومؤدى هذا أخذ الحذر والحيطة مما نقله المخالفون عنه.

بعد تبيان ما سبق نختم الحديث عن جهم ببيان منزلة العقل عنده، فالشهرستاني[ت:548] يرى أن مما وافق به جهم المعتزلة « إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع»[1].

يدل هذا على أهمية العقل عند جهم كمصدر للمعرفة سابق للعقل، وهو توجُّه يمتن الروابط بينه وبين المعتزلة، ويضيف دليلا آخر على مدى تأثر المعتزلة به، أو توافقهم معه، ولكن ما هو المقصود "بالمعارف" التي يستقل العقل بإدراكها؟

لعل المقصود بالمعارف هنا مقدرة العقل على إدراك حسن الأشياء وقبحها، قبل ورود الشرع، وهو ما ذهبت إليه المعتزلة.

أخيرا، على الرغم من التوافق الفكري بين جهم و المعتزلة نجد جهما والمعتزلة طرفي نقيض في مسألة الحرية الإنسانية، فبينما يجعل جهم كل تصرفات الإنسان خلقا لله، والإنسان مسلوب الاختياريجعل المعتزلة تصرفات الإنسان خلقا للإنسان[2]، وهذا ما دفع بالمعتزلة إلى الرد على جهم [3].

****

(1) الشهرستاني، الملل والنحل: 88.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 323-324.

(3) انظر: في رد المعتزلة على جهم بن صفوان في قضية الحرية الإنسانية: شرح الأصول الخمسة: 324، 363- 364، نيبرج في مقدمته على كتاب "الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد" لأبي الحسين الخياط: 53-54.

الفصل الثالث: التعريف بالمعتزلة

المبحث الأول: دراسة تاريخية لأسماء المعتزلة

المبحث الثاني: طبقات المعتزلة ومدارسهم

المبحث الثالث: عصر المعتزلة ومدى تأثيره في فكرهم

المبحث الرابع: عبد القاهرالبغدادي ومدارس المعتزلة

المبحث الأول: دراسة تاريخية لأسماء المعتزلة

المبحث الأول

دراسة تاريخية لأسماء المعتزلة

أُطلقت على المعتزلة أسماء عدة، منها ما اختاروه هُم، ومنها ما أطلق عليهم من خصومهم، وأسماء المعتزلة هي: المعتزلة، القدرية، الجهمية، أهل العدل والتوحيد، الخوارج، الثنوية والمجوس، المُعطِّلة.

أولا: تسمية المعتزلة بالمعتزلة

المعتزلة: هو أشهر اسم للجماعة التي تميّزت عن غيرها بأصولها الخمسة: التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وقد اختلف المؤرخون والمصنفون في نشوء الفرق والمقالات في سبب تسمية المعتزلة بهذا الاسم، ومَن الذي أطلق هذه التسمية؟ وهل للواقع بمكوناته الفكرية والسياسية والاجتماعية أثر في هذه التسمية أم لا؟ وهل للاعتزال الكلامي جذور تاريخية ممتدة قبل اعتزال واصل بن عطاء [ت:131]؟

يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة المتلاحقة من خلال حصر اختلاف أصحاب الاهتمام بهذا الشأن قديما وحديثا في مسارين:

المسار الأول:

أصحاب هذا المسار مُمثَّل بالمدونات السُّنِّية والاعتزالية القديمة، وقد قَبِل أصحابه الرواية التاريخية الواردة في هذا الشأن، مع اختلافٍ بينهم في جزئيات هذه الرواية وتكييفها.

يمكن الاكتفاء في هذا السياق بروايتين تمثل كلٌ منهما اتجاها فكريا مغايرا للآخر، الأولى تمثل الرؤية الاعتزالية، والثانية تمثل الرؤية السُّنِّية، فالقاضي عبد

الجبار[ت:415] يصوِّر المسألة على النحو الآتي: « ذهب الخوارج[1] إلى أن صاحب الكبيرة كافر، وذهبت المرجئة[2] إلى أنه مؤمن، وذهب الحسن البصري[ت:110] إلى أنه ليس بمؤمن ولا كافر وإنما يكون منافقا، وإلى هذا ذهب عمرو بن عبيد[ت:144] وكان من أصحاب الحسن، وذهب واصل بن عطاء[ت:131] إلى أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا، بل يكون فاسقا...وقد جرت بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مناظرة في هذا، فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهبه وترك حلقة الحسن واعتزل جانبا فسموه معتزليا، وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة »[3].

نأخذ روايةَ الشهرستاني[ت:548] من الروايات السُّنِّية، فقد ذكر أن رجلا دخل «على الحسن البصري فقال:يا إمام الدين، لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر...وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر...وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقادا ؟، ففكر الحسن فى ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء:أنا لا أقول:إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد...فقال

****

(1) الخوارج: هي الجماعة التي خرجت على علي ﷺ، ولم توافق على التحكيم الذي دار بين علي ومعاوية رضي الله عنهما.

(2) يُدخِلُ المعتزلةُ أهلَ السنة في هذا المصطلح، انظر على سبيل المثال: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 672، 727.

والتسمية جاءت نتيجة لمفهوم الإيمان عند أهل السنة والذي هو التصديق بالقلب، أما العمل فلا يدخل في حقيقة الإيمان، وهذا على خلاف رؤية المعتزلة والخوارج للإيمان، حيث يكون العمل جزءًا من الإيمان، فلما كان الإيمان هو التصديق بالقلب وكان المؤمن العاصي مُرجَأ/مؤخرا أمره إلى الله عند أهل السنة، أطلق المعتزلة عليهم هذه التسمية.

(3) شرح الأصول الخمسة: 137- 138، وتجد لهذه الرواية تفصيلا أشمل عند أبي الحسين الخياط [ت:290]، مع ذكر أدلة واصل التي دعته إلى العدول عن مذهب المرجئة والخوارجِ إلى القول بالمنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة، انظر: الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد: 165- 167.

وقد وافق ابن حزم [ت:456] القاضيَ عبد الجبار في أن الحسن البصري كان يرى في مرتكب الكبيرة أنه منافق، انظر: ابن حزم، الفصل: 123/3، وانظر: الإيجي، المواقف في علم الكلام: 548/3.

الحسن:اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة»[1].

نجد في هذين النصين قاسما مشتركا متفقا عليه وهو أن واصل بن عطاء كان له رأي مغاير لرأي الحسن البصري، ورأي الحسن يتمثل بجعل متعاطي الكبيرة في وسط بين طرفين، فليس هو من أهل الإيمان لارتكابه الكبيرة، وليس هو من أهل الكفر؛ لأن الكبيرة لا تزيل عنه وصف الإيمان، مع اختلاف في جزيئاتٍ لا تشكل عائقا أمام هذا الاتفاق.

من هذه الجزئيات أنَّ الاعتزال كان من عمرو بن عبيد عند القاضي[ت:415]، وهذا على خلاف كثير من الروايات السُّنِّية التي لم تتفق في شخصية المعتزل، فهناك روايات تتفق مع رواية القاضي عبد الجبار التي ترى أن الاعتزال وقع من عمرو بن عبيد[2]، وروايات أخرى ترى أن الاعتزال وقع منهما معا [3].

غير أن أكثر الروايات السُّنِّية تؤكد على أن الاعتزال وقع من واصل، وهي بالتالي روايات تتفق مع رواية الشهرستاني[ت:548][4]، ومما يجمع هذه الروايات السُّنِّية أنها

****

(1) الملل والنحل: 48/1، وسبقه في تقرير هذا البغدادي [ت: 429] والإسفراييني [ت:471]، مع اختلافٍ طفيفٍ وتوسعٍ في المسألة، انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق: 97- 98، الإسفراييني، التبصير في الدين: 67، المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: 345/2- 346، السمعاني، الأنساب: 338/5- 339.

(2) ذكر ابن قتيبة [ت: 276] أن عمر بن عُبيد اعتزل الحسن هو وأصحابٌ له فسموا معتزلة، ولم يشر إلى خلاف عمرو بن عبيد مع الحسن في مسألة مرتكب الكبيرة. انظر: له المعارف: 483، وإلى هذا ذهب ابن حبان [ت:354] في كتابه المجروحون: 96/2.

(3) أخذ بهذا القول فخر الدين الرازي [ت: 606]، انظر له: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: 39.

وقد وقع ابن تيمية [ت:728] في اضطراب - فيما بدا لي - حول هذه المسألة، حيث وصف عمرو بن عبيد بقوله«: داعية الزندقة الأول، رأس المعتزلة، سُمي به لاعتزال حلقة الحسن» ، بيان تلبيس الجهمية: 275/1، ووصفه مرة أخرى بقوله: "الإمام الأول الذي ابتدع دين المعتزلة، هو وواصل بن عطاء "، بيان تلبيس الجهمية: 467/1، ويفهم من هذين النصين أن الاعتزال قام به عمرو بن عبيد، ويقول في الجزء نفسه: "أول المعتزلة هو واصل بن عطاء»: 419/1.

(4) وإلى هذا ذهب البغدادي [ت: 429]، الفرق بين الفرق: 97- 98، والإسفراييني [ت:471]، التبصير في الدين: 67، والذهبي [ت: 748]، سير أعلام النبلاء: 464/5، والإيجي [ت: 756]، المواقف: 3/،652 وياقوت الحموي [ت: 626]، معجم الأدباء: 245/19، وهذا القول تجده في مفتاح السعادة ومصباح السيادة، وهناك قولٌ ثانٍ فيه

تتفق في أن الذي أطلق هذه التسمية هو الحسن البصري.

يمكن الجمع بين هذه الاختلافات أن الاعتزال كان من واصل[ت:131] أولًا كما تذكر ذلك معظم الروايات، ثم انضم إليه عمرو بن عبيد[ت:144] ثم تبعهما من رأى رأيهما[1]، وهذا الجمع يصلح لمن يقول:بأن الاعتزال من حيث النشأة كان من واصل، أما على رواية القاضي عبد الجبار[ت:415] فيقع الإشكال.

ويكون المخرج من ذلك دفع رواية القاضي، والأخذ بالروايات الأُخَر التي تجعل واصلا هو المنعزل، وبيان ذلك أن موقف القاضي من هذه المسألة يفتقر إلى الانسجام، وتبدو عليه ملامح الاضطراب، فقد ذكر في كتابه "المجموع في المحيط بالتكليف" أن سبب «التسمية بهذا الاسم هو اعتزال عمرو...لوحشة من قتادة[ت:117]، فقال قتادة:أصبح عمرو معتزليا»[2].

وهذا لا ينسجم مع الرواية الأولى؛ لأن هذه الرواية تجعل الوحشة من قبل قتادة هي الدافع إلى اعتزال عمرو بن عبيد، وهو دافع يضفي على المسألة جانبا ذاتيا مسَّ بشخصية عمرو فاعتزل، وكأنّ المسألة لم تكن علمية كما ذكر في الرواية الأولى، مع ملاحظة أن قتادة معدود من رجالات المعتزلة، ويُروى أنه « لم يختلف فيه أنه من

****

وهو أن التسمية أطلقها عليهم قتادة بن دعامة السدوسي، ولكنه أومأ إلى ضعفه، انظر: طاش كبري زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة: 162/2.

(1) يقول الإسفراييني [ت: 471]: « ولما أظهر واصل هذه البدعة واعتزل جانبا وافقه عمرو بن عبيد» التبصير في الدين: 68، وهذا ما قاله ياقوت الحموي: « فطرده الحسن عن مجلسه فاعتزل عنه وتبعه عمرو بن عبيد »، معجم الأدباء: 246/19، وبهذا يجمع بين كل الروايات بما في ذلك الروايات التي تجعل عمْرا هو المنعزل؛ لأن رواية القاضي عبد الجبار [ت: 415] تؤكد انضمام عمرو إلى واصل، أي أن واصلا اعتزل قبل عمرو، ثم تبعه عمرو ثم تبعهما من سار على نفس السبيل، يقول المقدسي [ت: 507]: « فاعتزل واصل بن عطاء ومن تبعه»، البدء والتاريخ: 142/5.

(2) المجموع في المحيط بالتكليف: 443، وقد ذكر هذا القول المقريزي مشيرا إليه بصيغة التضعيف، انظر: الخطط والآثار: 346/2.

أهل العدل »[1].

يضاف إلى ما تقدم أن القاضي لم يكن جازما بأن الاعتزال كان من عمرو ولم يكن من واصل، فقد ذكر روايتين تفيدان أن التسمية لحقت بواصل وليس بعمرو ولم يناقشهما[2].

الخلاصة:

تأسيسا على ما سبق فإن الاعتزال كان من واصل[ت:131]، واعتزاله كان السبب وراء تسمية المعتزلة بهذا الاسم، وهو ما ذهب إليه جمهور القُدامى وجمع من المعاصرين[3] وهو الراجح أخذًا بالروايات التي تقرر انفصال واصل عن الحسن البصري[ت:110]، غير أن هذه الروايات لم تلق قبولا من كل المعاصرين، وهذا ما يقودنا إلى المسار الثاني.

المسار الثاني:

يمثل هذا المسار جُلّ المعاصرين فقد ساورهم الشكُ حول صحة الروايات التي

****

(1) ابن المرتضى، المنية والأمل: 41.

(2) القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف: 443، وأشار إلى بعض الأقوال الأخرى بصيغة التضعيف (قيل، حُكي)، ومن هذه الأقوال قوله: « وقد قيل لما كثر الخوارج والمرجئة وانتصب واصل لمكالمتهم في الأسماء والأحكا، سمي معتزليا»، وهذا القول يتفق تماما مع مضمون ما ورد في شرح الأصول الخمسة الذي نقلناه سابقا، ولا سيما إذا علمنا أن من ضمن الأسماء والأحكام قضية المنزلة بين المنزلتين، التي يتبوؤها مرتكب الكبيرة، فالحكم هو أنه لا يأخذ حكم الكافر ولا حكم المؤمن، والاسم هو تسميته بالفاسق، ولا يسمى بالمؤمن ولا بالكافر. انظر: شرح الأصول الخمسة: 697.

وقد سبق ابنُ قتيبة [ت: 276] القاضيَ عبد الجبار [ت: 415] في أن المنعزل كان عمرو بن عبيد، وليس واصل بن عطاء، انظرله: المعارف: 483، ويبدو أن هذه الرواية ليست أحسن حظًّا من رواية القاضي؛ لأنها تعارض الروايات السُّنِّية والاعتزالية على حد سواء؛ فهي تخالفها في إغفالها لذكر واصل، وفي سكوتها عن مسألة حكم مرتكب الكبيرة.

(3) كعبد الحكيم بلبع: في كتابه أدب المعتزلة: 112- 113، وسليمان الشواشي، في كتابه واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية: 126.

استند إليها أصحاب المسار الأول فأسقطوا مصداقيتها، فهي عند غولد زيهر" Gold ziher"أسطورة [1]وعند النشار من وضع مؤرخي الفرق[2]، وأحمد أمين لم يقتنع بها[3]، أما كارلو نلينو "Garlo Nallino" فقد وصف هذه الروايات بأنها نوع من الأقاصيص[4].

هذا الطعن الذي وُجِّه للروايات التاريخية المفسرة لتسمية المعتزلة بالمعتزلة يفهم منه أن هناك بديلا عند هؤلاء يصح أن نُسند له السبب في تسمية المعتزلة بهذا الاسم، إلا أنَّ ما قُدِّم من بديل لتفسير نشوء الاعتزال لم يسلم من نقد، مما يعني أن الرُّؤى المطروحة كتعويض عن الروايات التاريخية لا تزال في طور الفرضيات.

أكثر من أسهب في هذا السياق وخصَّص بحثا مستقلا للكشف عن أصل تسمية المعتزلة بهذا الاسم هو المستشرق الإيطالي كارلون نلّينو"Garlo Nallino "، الذي عرض رؤية ثلة من المستشرقين حول هذه المسألة واعترض عليها، وأهم النتائج التي توصل إليها:

1. التسمية بالمعتزلة أسبق من انفصال واصل عن أهل السُّنَّة، وقد أُطلقت هذه التسمية على المعتزلة السابقين الَّذين وقفوا موقف الحياد بين الفريقين المتنازعين، أي بين أهل السُّنَّة والخوارج في مسألة الفاسق، وعليه فهذه التسمية سياسية، ومن جهة أخرى لم تُفرض هذه التسمية على المعتزلة وإنما اختاروها بمحض إرادتهم.

****

(1) غولد زيهر: العقيدة والشريعة: 89- 90، حيث وصف الروايات بالأسطورة ولم يذكر تبريرا لذلك، وكأنه رأى أن الروايات في هذا الشأن أوهى من أن تناقش!

(2) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 395/1، ويفهم من سرده للروايات في هذا الشأن أن حكمه جاء مبنيًا على تعدد الروايات واختلافها حول من أطلق هذه التسمية فهل هو الحسن أم قتادة؟ وهل أُطلِقت على واصل أم على عمرو؟ انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 395- 398.

(3) أحمد أمين، فجر الإسلام: 288- 291.

(4) كَارْلو ألفونسو نلينو، بحوث في المعتزلة، ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، للدكتور عبد الرحمن بدوي: 173- 185، وبحث نلينو من ترجمة الدكتور بدوي.

2. المعتزلة المتكلمون كانوا استمرارا - في ميدان الفكر والنظر- للمعتزلة السياسيين؛ لأن«لفظ معتزل (استخدم) بهذا المعنى السياسي طوال هذا الزمان، الذي عاش فيه مؤسسا مذهب المعتزلة:واصل بن عطاء[ت:131] وعمرو بن عبيد[ت:144]»[1]، وإذا كان المعتزلة المتكلمون استمرارا للمعتزلة السياسيين فهم لم يكونوا استمرارا للقدرية الأوائل.

توصل نلينو إلى هذه النتائج من خلال البحث عن مدلولات كلمة "اعتزل" ومشتقاتها وسياقاتها الواردة في كتب التاريخ والمعاجم، وهي نتائج لا تخلو من تكلُّف، فضلا عن مناقضتها للروايات السُّنِّية والاعتزالية، ويتضح هذا من خلال منهجه الذي أوصله إلى هذه النتائج.

الخلل الذي تسلل إليه من خلال هذا المنهج أنه جعل الفعل اعتزل متمحضا في دلالته على الاعتزال السياسي في تلك الفترة، وهو نوع من الحصر لدلالة الفعل "اعتزل"، وهو حصر لا تشهد له دلالة اللغة ولا أحداث التاريخ، ولا يصلح استدلاله هذا إلا إذا كان مدلول الفعل اعتزل ومشتقاته في تلك الحقبة الزمنية يراد به معنى اصطلاحيا، هو "الاعتزال السياسي والموقف الحيادي من السلطة"، وبالتالي يكون هذا المعنى قد انتقل من الوضع اللغوي إلى الاستعمال العرفي.

غير أنَّ أحداث التاريخ في تلك الحقبة التاريخية تشهد بعكس هذا، مما يعني أن الفعل اعتزل يبقى واسع الدلالة وغير مقصور على الاعتزال السياسي، وللتدليل على خلاف ما يقوله يمكن الرجوع إلى الخوارج الَّذين كانوا طرفا في النزاع المادي ضد علي رضي الله عنه، وهم طرف في مسألة الحكم على الفاسق، وهذه المسألة سياسية في نظر"نلينو"[2].

نظرا لموقفهم السابق لا يمكن أنْ يكونوا حياديين، ومع ذلك وسمتهم كتب

****

(1) نلينو، بحوث في المعتزلة: 190.

(2) نلينو، بحوث في المعتزلة: 191.

التاريخ بأنهم اعتزلوا عليا بعد رجوعه من صفين[1]، ويرجع سبب الاعتزال إلى عدم ال عن علي ﷺ لموافقته على التحكيم، يقول المقدسي[ت:507]« :فلما رجع علي إلى الكوفة اعتزل عبد الله بن الكواء وشبيب بن ربعي في اثني عشر ألفًا، ويقال في ستة آلاف، فنزلوا حروراء[2]...وبها سُمّوا الحرورية، فبعث علي عبد الله بن العباس إليهم فكلمهم وناظرهم...فرجع عبد الله بن الكواء في ألفي رجل وبقي الباقون »[3].

مع ملاحظة أنَّ عليا قاتلهم، يقول ابن كثير[ت:774] عن هذه الجماعة المنعزلة التي رفضت التفاوض مع ابن عباس ﷺ:« فقاتلهم علي بن أبي طالب وأصحابه»[4].

فلو كان الاعتزال بمعنى الحياد والبعد عن السياسة لم يكن هناك داع إلى قتالهم، ومؤدى ما تقدم أنَّ استخدام المؤرخين للفعل "اعتزل" ومشتقاته ليس له دلالة اعرفية يُقصد منها الاعتزال السياسي بالبعد عن السلطة، بل قد يأتي - كما لاحظنا سابقا - بمعنى الانفصال الذي يومئ إلى اعتراض المنفصل على الجهة التي انفصل عنها، ويمكن القول إن هذا المعنى المأخوذ من الفعل يساوي فعل "انشق" بمعناه السياسي اليوم.

وحتى لو سلَّمنا جدلا بأنَّ لفظ الاعتزال كان يراد به معنى عرفيا وهو البعد عن السلطة، فلا يصح أن نجعل المعتزلة المتكلمين امتدادا للمعتزلة السياسيين على مستوى الدلالة اللفظية لمعنى الاعتزال؛ إذ كلمة الاعتزال -إبّان إطلاقها على واصل - تعني موقفا فكريا مُحددا ظهرت ملامحه في قضية مرتكب الكبيرة ثم تجسّد - في

****

(1) صِفّين بكسرتين وتشديد الفاء موضع بقرب مدينة الرقة على شاطئ الفرات الغربي في سورية، وفيها وقعت الحرب بين علي ومعاوية، ياقوت الحموي، معجم البلدان: 414/3.

(2) حَرَوْراء قرية قريبة من الكوفة في العراق، انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان: 245/2.

(3) البدء والتاريخ: 136/5.

(4) قال ابن كثير ذلك في سياق ذكره للرواية السابقة التي ذكرها المقدسي «ولما كان قد قارب (علي) دخول الكوفة اعتزل من جيشه قريب من اثني عشر ألفا وهم الخوارج، وأَبَوْا أن يساكنوه في بلده ونزلوا بمكان يقال له حروراء، وأنكروا عليه أشياء فيما يزعمون أنه ارتكبها، فبعث إليهم علي عبدَ الله بن عباس فناظرهم، فرجع أكثرهم وبقي بقيتهم فقاتلهم علي بن أبي طالب وأصحابه» ، البداية والنهاية: 279/7.

اكتمال نضجه - بالأصول الخمسة، ومن هنا لا يستحق الوصف بالاعتزال منْ لم يكن حاملا لهذا الموقف الفكري، حتى ولو كان موقفه حياديا من السلطة، وهذا على خلاف المعتزلة الأوائل الذي استحقوا هذه التسمية نتيجة لحيادهم كما يرى "نليّنو".

مما سبق يتضح أنَّ المعتزلة المتكلمين لا يمكن أن يكونوا خلَفًا للمعتزلة السياسيين(1)، وأنَّ كلمة الاعتزال التي أُطلقت على واصل لها مضمونها الفكري المتعلِّق بمرتكب الكبيرة، وهذا لم يهتدِ إليه "نلّنو"(2).

****

(1) انظرفي هذا المسار: رسول (جعفريان)، المسار الفكري بين المعتزلة والشيعة: 6، صبحيأحمد محمود، المعتزلة: 110.

(2) الغرض من الإسهاب في مناقشة "نلينو"ومن القول بصحة رواية اعتزال واصل [ت: 131] عن الحسن البصري [ت: 110] هو:

* بيان الخطأ الذي وقع فيه "نلّينو"، وقد نالت مقالته إعجاب الدكتور النشار، انظر: النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 398/1، وبمثل ذلك وصفها الشواشي، انظر: الشواشي، واصل ابن عطاء وآراؤه الكلامية: 107-108.

* الرد على نلينو يفهم منه الرد على النوبختي عندما ذكر أن الَّذين اعتزلوا عليا ﷺ هم« أسلاف المعتزلة »، النوبختي، فرق الشيعة: 12، ويبدو أن "نلينو" اقتبس فكرته هذه من النوبختي وقام بالاستدلال عليها.

* الرد على "نلّينو" صالح للرد على أحمد أمين، حيث اتّخذ نفس المنهج الذي سلكه "نلينو"، وذلك من خلال التنقيب عن مدلول كلمة اعتزل في التاريخ، وتوصل إلى أنَّ إطلاق اسم المعتزلة على مدرسة واصل ابن عطاء [ت: 131] وعمرو بن عبيد [ت: 144] كان إحياء للاسم القديم لا ابتكارا، وإنه من العسير علينا أنْ نصدِّق أن هذا الاسم...يطلق لمناسبة انتقال واصل من سارية إلى سارية k أحمد أمين، فجر الإسلام: 290 –291، وأن« هناك وجه شبه كبير بين فئة المعتزلة الأولى...وبين فئة المعتزلة الثانية k أحمد أمين، فجر الإسلام: 295.

وهذه نتائج متقاربة مع "نلينو"، وقد دافع أحمد أمين عن نتائجه بأنه اطلع على مقالة "نلينو" بعد كتابته لهذا المبحث.

وقد سار العمرجيأحمد شوقي وراء أحمد أمين في توجهه واقتبس منه اللفظ حرفيا من غير أن يحيل عليه، انظرله: المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية: 30.

* يتضمن جزء من الرد على " نلينو "ردا على النشار الذي حاول ربط المعتزلة المتكلمين بالرجال الذين اعتزلوا معاوية بن أبي سفيان [ت: 60]والحسن بن علي [ت: 50- 51]اعتمادا على رواية ذكرها الملطي [ت: 377]، يقول الملطي عن المعتزلة أصحاب الأصول الخمسة: « وهم سموا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية -رضي الله عنهما-وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من

اتضح من خلال رؤية أهل المسار الأول أنَّ تسمية واصل ومن اتبعه "بالمعتزلة" لم تكن عن طواعية من واصل وأتباعه، ويكون معنى الاعتزال هنا سلبيًا؛ إذ يعني الانشقاق والخروج على الرأي السائد.

غير أنه عندما أُلصقت بهم التسمية - ولم يجدوا مناصًا منها -أخذوا يُنقِّبون في النصوص لإيجاد شرعية لهذه التسمية، وهو تحويل التسمية إلى معنى إيجابي يحمل في طياته الارتفاع والعلُوّ، فدفعهم ذلك إلى التكلف في اتجاهين:

الاتجاه الأول: البحث في القرآن والسنَّة عن لفظ اعتزل أو أحد مشتقاته لإضفاء صفة الشرعية على هذه التسمية، ومن ذلك قوله تعالى{وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُو رَبِّي عَسَى أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا (48)} [مريم: 48] (1).

الاتجاه الثاني: محاولة إيجاد سند لهم تمتد جذوره إلى الصحابة (2)، بل تمتد عند بعضهم إلى الرسول ﷺ (3).

****

أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة »، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع: 36.

سعى النشار إلى الاستدلال لهذا الرأي الذي ترجع أصوله للملطي، انظر: النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 403/1. والرواية التي ذكرها الملطي يكتنفها الغموض، فمَن هم الَّذين اعتزلوا الناس ليشتغلوا بالعلم والعبادة؟ كما أن قول الملطي «هم سموا أنفسهم معتزلة» يعارض الروايات السُّنِّية والاعتزالية على حد سواء، ولمزيد من الرد على هذا التوجه، انظر: الشواشي، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية: 119- 120.

* يفهم من مناقشة "نلينو" والرد عليه في حصر دلالة لفظة اعتزل بالاعتزال السياسي الاعتراضُ على "غولد زيهر" حيث ذهب بشكلٍ ضمني إلى حصر مدلول "اعتزل " بالزهد وهو اعتزال الناس، وقد توصل إلى هذه النتيجة اعتمادا على ما ذكره المؤرخون من تزهُّد واصل بن عطاء ورجالات المعتزلة، انظر: زيهر غولد، العقيدة والشريعة في الإسلام: 89- 90، وهذا الحصر أكثر بعدا من حصر الاعتزال بالمفهوم السياسي، فلا يكفي أنْ يكون سلوك شخص أو بعض الأشخاص حاصرا لدلالة كلمة.

(1) ابن المرتضى، المنية والأمل: 7.

(2) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 214

(3) المنية والأمل: 12.

والوصل إلى الصحابة نوع من الإيحاء بأن سندهم يتصل بالرسول ﷺ، غير أن إضافة الرسول ﷺ إلى سندهم يشعر بالغلو فكان المخرج عند بعضهم إيقاف السلسلة عند الصحابة، وواضح لدى القارئ أنَّ هذه المحاولة في شقِّها لا تخلو من نزوع نحو التَّكلُّف؛ فالاعتزال في الآية السابقة مقصودٌ به الاعتزال عن المخالف في الملة.

مع صرف النظر عن شخصية المُعتزِل، وهل هُم سمَّوا أنفسهم بذلك أم لا؟ فيمكن استنتاج معطياتٍ عدة من روايتي الشهرستاني والقاضي عبد الجبار:

المعطى الأولى: إطلاق كلمة الاعتزال كان بسبب القول بفسق مرتكب الكبيرة، وهو ما سُمّي بالمنزلة بين المنزلتين، فهو ليس بمؤمن لارتكابه الكبيرة، وليس بكافر لوجود إيمانه، فهو اعتزال فكري للخوارج القائلين بتكفير متعاطي الكبيرة، ولأهل السُّنَّة القائلين بإيمانه؛ لأن الكبيرة لا تزيل عنه وصف الإيمان[1].

المعطى الثاني: تنبئ هذه المسألة عن بعض ملامح الوضع الاجتماعي، فهناك موقف سابق من مرتكب الكبيرة، وهذا الموقف تمثله التيارات الفكرية السائدة آنذاك، وهي مُمثلة بتيارين رئيسين متنافرين، هما أهل السُّنَّة والخوارج، فجاء الاعتزال ليكون وسطًا بين طرفين في نظر أصحابه.

إثارة قضية مرتكب الكبيرة والاختلاف حولها يرمز إلى وضع اجتماعي بدت المعاصي تفشو فيه، ولا سيما إذا قورن هذا العصر- عصر التابعين - بعصر الصحابة، ويدل على بروز هذا الوضع« أنَّ رجلا قال لابن عمر رضي الله عنهما:ظهر في زماننا رجال يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله، ثم يحتجون علينا ويقولون:كان ذلك في علم الله، فغضب ابن عمر رضي الله عنه وقال:سبحان الله! كان ذلك في علم الله، ولم يكن علمه يحملهم على المعاصي»[2]، ومعنى هذا أنَّ هناك ارتكابًا للمعاصي وسعيًا لتبريرها، وضمن هذا السياق « كان عطاء بن يسار [ت:103]...

****

(1) الإسفراييني، التبصير في الدين: 68.

(2) طاش كبري زادة، مفتاح السعادة: 162.

يأتي الحسن البصري [ت:110] هو ومعبد الجهني [ت:80] ويقولان:يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويفعلون ويقولون:إنما تجري أعمالنا على قدر الله، فقال:كذب أعداء الله »[1].

هذا الوضع يبدو أنه وثيق الصلة بمسألة اعتزال واصل، ولا سيَّما اتحاد المسؤول وهو الحسن البصري الموجود في النص الثاني، والموجود أيضا في قصة انفصال واصل عنه، ومؤدَّى هذا أنَّ هناك إطارًا زمانيًاومكانيًا متقاربًا.

يُفهم من النص الثاني أن المقصود به بعض خلفاء بني أمية، أو من كان واليًا لهم كيزيد بن معاوية الذي قتل الحسين بن علي ﷺ [ت:61] وأهله وأصحابه[2] وأباح المدينة المنورة لجنده ثلاثة أيام في موقعة الحرّة وقتل فيها الكثير[3]، ويُروى أنه كان «فاسقًا »[4] يتعاطى« شرب الخمر وإتيان بعض الفواحش »[5].

وكانت هذه التصرفات تُبرَّرُ بالاستناد إلى القدر، مما يعني عدم الاعتراف بهذه السلوكيات وما ينجرَّ عنها، وإسناد ذلك إلى الله هو تهرب من المسؤولية، فهذا عبيد الله

****

(1) ابن قتيبة، المعارف: 441، وانظر طاش كبري زادة، م.س.ن.م.

(2) قُتل الحسين بن علي ومعه ثمانية عشر من أهل بيته وستون من أصحابه، انظر: الدينوري، الأخبار الطوال: 266، الطبري، تاريخ الطبري: 261/3، 229، 305، 338، المقدسي، البدء والتاريخ: 8/6، وهذا القتل له ما يبرره عند بعض الباحثين، وذلك بالنظر إلى أن البيعة ليزيد كانت شرعية؛ ولذا فالخروج عليه بغيٌ، والباغي يقاتل حفاظا على جمع الكلمة، انظر: محمد أبو اليسر عابدين، أغاليط المؤرخين: 122.

(3) عُرفت هذه الحادثة بموقعة الحرة، وهي ضاحية بالمدينة المنورة، وقد وقعت سنة ثلاث وستين، وسببها - فيما ذكره ابن كثير- أن وفدا من أهل المدينة قدموا على يزيد بن معاوية بدمشق فأكرمهم، فلما رجعوا ذكروا لأهلهم ما رأوا من منكرات عند يزيد، فاجتمعوا على خلعه فخلعوه عند المنبر النبوي، فلما بلغه ذلك بعث إليهم سرية يقدمها رجل يقال له مسلم بن عقبة، ويسمونه مسرف بن عقبة لإسرافه في القتل، فلما ورد المدينة استباحها ثلاثة أيام فقتل في غضونها الكثير، ذكر ابن كثير أن سبعمائة من حملة القرآن قُتلوا، انظر: ابن كثير، البداية والنهاية: 233/6- 234، واستباحة مسلم للمدينة كانت بتوصية من يزيد، انظر: الدينوري، الأخبار الطوال: 264

(4) ابن كثير، البداية والنهاية: 232/8.

(5) ابن كثير، البداية والنهاية: 232/8.

بن زياد [ت:67] يخاطب زينب ابنة فاطمة بعد مقتل الحسين وأهله[1] « الحمد لله الذي فضحكم وقتلكم وأكذَب أحدوثتكم »[2] .

وحين عُرِض عليه علي بن الحسين قال له:« ما اسمك؟ قال أنا علي بن الحسين، قال أوَلم يقتلِ اللهُ عليَّ بن الحسين؟! فسكت، فقال له ابن زياد:ما لَك لا تتكلم؟ قال:قد كان لي أخ يقال له أيضا عليٌّ فقتله الناس، قال إن الله قد قتله»[3].

وضمن هذا المسار يخاطب يزيد بن معاوية [ت:63] عليًّا هذا:« يا علي أبوك الذي قطع رحمي وجهل حقي ونازعني سلطاني، فصنع الله به ما قد رأيت»[4].

عند التأمل في هذه النصوص نجد أنها تفسر كلام عطاء بن يسار (:103) ومعبد الجهني [ت:80] الذي جاء مجملًا، فإسناد هذه التصرفات البشرية إلى الله هو احتجاج بالقدر، كما أنها تكشف عن الواقع الاجتماعي الذي بدأ يبرز في تلك الفترة، وهو واقع دعا إلى الخوض في القضاء والقدر وخلق الأفعال، وهل تسند تصرفات الإنسان إلى الله أم إلى العبد؟ وهو ما دفع بالسائل ليسأل عبد الله بن عمر رضي الله عنه، وهو ما دفع بعطاء ومعبد للقول بما قالاه للحسن.

هل يمكن أن يكون السائل الذي سأل الحسن[ت:110] عن حكم مرتكب الكبيرة قاصدا بعض خلفاء بني أمية ورجالاتهم؟ كما ذهب إلى ذلك الدكتور محمد عمارة الذي رأى خلاف الخوارج وأهل السُّنَّة حول مرتكب الكبيرة، وتوسُّط واصل[ت:131] بين قولهما بأنه « كان موقفًا سياسيًا بالدرجة الأولى في صراع سياسي كان محتدمًا في التاريخ ضد الأمويين، ولم يكن مجردَ موقف من الإنسان العادي الذي يرتكب ذنبًا من الذنوب الكبائر ... فلقد كانت القضية المثارة يومئذٍ هي:الموقف من ولاة

****

(1) لم يسلم من الذكور من ولده وولد أخيه إلا ابناه: علي الأصغر، ولم يبلغ مبلغ الرجال، وعمر وكان طفلا لم يتجاوز الرابعة، ونجا رجلان من أصحابه، انظر: الدينوري، الأخبار الطوال: 259.

(2) الطبري، تاريخ الطبري: 336/3.

(3) م.س.337/3.

(4) م.س. 339/3.

بني أمية وأمرائهم ومن المظالم التي يرتكبون»[1].

استناد الدكتور محمد عمارة على كون هذه القضية سياسية هو أنَّ بني أمية وأمراءَهم عند أهل السُّنَّة مؤمنون، ومن ثَمَّ لا يصح الخروج عليهم، وعند الخوارج كفار، وعند المعتزلة الرابطة الإسلامية معهم قائمة، ولكن الصراع ضدهم والخروج عليهم واجبان[2].

وسار على منواله الدكتور رشيد الخيون الذي رأى أن «الموقف من أصحاب الكبائر لم يعُد موقفًا فقهيًا عاديًا كما يتصوره البعض بقدر ما كان موقفًا سياسيًا خطيرًا؛ لأنه يتعلق بالموقف من أهل السلطة وهذا هو بيت القصيد من تحديد الموقف والاختلاف عليه»[3].

يبدو للمتأمل أن حَبْك القضية على أنها سياسية محضة فيها بُعد؛ فبنيَة النص الذي ورد فيه السؤال الموجُه للحسن ليس فيه أي إشارة إلى بني أمية، كما أن الكبائر ليست مقصورة على ولاة بني أمية وأمرائهم، فلا يمكن الوصول إلى نتيجة جازمة بتنزيل القضية على أنها سياسية احتكامًا إلى النص الذي ورد به السؤال، وليس ببعيد أن يثور الخلاف بين المدارس الفكرية آنذاك حول مرتكب الكبيرة؛ لأن المسألة ليست فردية، فخروج الخوارج ومحاربتهم لعليٍّ رضي الله عنه وتكفيرهم له لأنه رضي بالتحكيم[4] كان انطلاقا من تصورهم لمرتكب المعصية، وتكفيرهم هذا كان أسبق زمنيا من قصة السائل التي تُروى مع الحسن البصري.

****

(1) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية: 63.

(2) م.س.63.

(3) م.س.63.

(4) ذكر الأشعري [ت: 324] أن مما أجمعت عليه الخوارج تكفير علي وأن كل كبيرة كفر، إلا النجدات - وهم أتباع نجدة بن عامر- فإنهم لا يكفرون مرتكب الكبيرة، ونقل البغدادي [ت: 429] عن مقالات الكعبي [ت: 319] - وهو شيخ من شيوخ المعتزلة وإليه تنسب الطائفة الكعبية - أنَّ مما يجمع الخوارج التكفير بارتكاب الذنوب، انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين: 86- 89، البغدادي، الفرق بين الفرق: 55.

في ظل هذا من البدهي أن يثار البحث في حقيقة المعصية وتقسيمها إلى كبيرة وصغيرة، وهل يكفر صاحبها أم لا؟ لأن المسألة لم تبق محصورة على الصعيد الفردي، فسيادة نظرة الخوارج لها خطرها على المجتمع من حيث تكفير العاصي، وما يتبع ذلك من جواز القتل وعدم التوارث والتفريق بين المتزوجَين لهفوة ارتكبها الإنسان.

كما أن سيادة النظرة الإرجائية[1] تُفرِّغ الدين من محتواه العملي، ليكون دينًا نظريًا لا ارتباط فيه بين العقيدة والسلوك، مما يعني غياب السلوك السوي الذي يؤذن بالفوضى والتمزق الاجتماعي، ومن المنطقي أن تُثير هذه القضية المدارسَ الفكرية الموجودة خوفًا من وصول المجتمع إلى الوصف الذي ذكرناه.

المعطى الثالث:المنزلة العلمية التي كان يتبوؤها الحسن [ت:110]، فقد كان «سيد التابعين في زمانه» وله معرفة «بالحديث والفقه وعلم القرآن واللغة وسائر العلوم ... وكان منهم من يصحبه للحديث، وكان منهم من يصحبه للقرآن والبيان، ومنهم من يصحبه للبلاغة »[2].

هذه المنزلة خوَّلته أن يكون موضع ثقة لمن أراد جوابا عن سؤال، كهذا السائل الذي جاء يستفتي الحسن في حكم متعاطي الكبيرة، أو شكوى من الواقع الذي يعيش فيه، كشكوى عطاء بن يسار [ت:103] ومعبد الجهني [ت:80]، ولأجل هذه المنزلة تجد أهل السُّنَّة والمعتزلة يتجاذبان الحسن، فاعتزال واصل في رواية الشهرستاني[ت:548] تعني مخالفته للحسن، وأن الحسن لم يخرج عن قول أهل السُّنَّة القائلين بإيمانه.

بينما في رواية عبد القاهر البغدادي[ت:429] أن الحسن طرده لأنه خالف بمقالته « أقوال الفرق قبله »[3]، مما يفهم منه بُعْد الحسن [ت:110]فكريا عن مقولة واصل[ت:131]، وكلما كان الحسن بعيدا عن واصل كان قريبا من أهل السُّنَّة إنْ لم

****

(1) المقصود بالمرجئة هنا المرجئة الخالصة التي ترى أنه لا يضر مع الإيمان معصية، ولا تنفع مع الكفر طاعة، انظر: الشهرستاني، الملل والنحل: 139.

(2) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 579/4.

(3) الفرق بين الفرق: 98، وانظر طاش كبري زادة، مفتاح السعادة: 162.

يكن ممثلا لها، والتعبير بالطّرد يشعرُك بالهوّة الواسعة بين الحسن وبين واصل.

بينما نجد روايات المعتزلة -على خلاف هذه الروايات- تحاول سحب الحسن نحوها، فالقاضي عبد الجبار [ت:415] يجعل الحسن من رجالات الطبقة الثالثة من طبقات المعتزلة، و ينقل عنه طرفًا من رسالة يوجهها إلى عبد الملك بن مروان [ت:86](1)، وهذا يعني أن الحسن كان من أسلاف المعتزلة، يضاف إلى هذا تتلمذ واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد [ت:144] شيخي المعتزلة على يد الحسن(2).

في هذا السياق يدافع الشهرستاني [ت:548]عن الحسن - ويفهم من الدفاع عنه محاولة الانتساب له - نافيًا أن تكون له رسالة في القدر، ويرى أنها« لواصل بن عطاء، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله» (3).

يبدو أنه يصعب إبعاد الحسن عن القول بالقدر شريطة أنْ نفهم القدر ضمن سياقه التاريخي، فالفكر عندما ينعزل عن الواقع يتعكّر فهمه وقد يُحمَّل ما لا يحتمل، وعزل الأفكار عن محيطها الذي نشأت فيه هو الذي جرَّ كثيرًا من المتكلمين الَّذين كتبوا في المذاهب والفرق إلى الإقصاء والتضليل.

إذا رجعنا إلى الظرف الزمني الذي نشأ فيه القول بالقدر- والذي نشأ بمثابة ردة فعل للقول بالجبر- كان معناه إلزام الإنسان بتحمل مسؤولياته وما ينجرُّ عن أفعاله، وليس معناه نفي علم الله عن هذه التصرفات أو الحوادث قبل وقوعها، فمنْ كان يقول بالقدر ما كان يقصد المعنى الأخير، وإنما يقصد أنْ لا ننسب إلى الله تصرفاتنا، وما تنطوي عليها من سلوكيات مشينة قصد الهروب من نتائجها.

وعند الرجوع إلى النصوص التي سبق ذكرها، والتي أسند أصحابها تصرفاتهم

****

(1) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 215- 223.

(2) ذكر الخوازمي في أن هناك جماعة من المعتزلة تطلق على نفسها "الحَسَنية" نسبة إلى الحسن البصري، انظر: الخوازمي، مفاتيح العلوم: 18.

(3) الملل والنحل: 47/1.

إلى الله، نجد أنهم ما قصدوا من إسناد هذه التصرفات لله ما فهمه المتكلمون من خلق الأفعال، وتقسيمها إلى اضطرارية واختيارية، وإنما قصدوا الهروب من نتائج تصرفاتهم، وإخضاع الناس للواقع - لأنه واقع أراده الله - فإذا فُهم القدر على هذا الشكل كان قول الحسن به دلالة على تبصُّره بالواقع، وعدم انخداعه بالألفاظ الظاهرة التي تعزو التصرفات لله، والقصد منها التخلص من تبعاتها.

يضاف إلى هذا أن كثيرًا ممن ترجموا للحسن لم ينفوا علاقته بالقدر رغم محاولتهم تبرئته، فابن قتيبة [ت:276] يقول في ترجمته :« تكلم في شيء من القدر ثم رجع عنه »[1] .

ولكن هل كان اعتزال واصل [ت:131] عن الحسن كان كليًا مما يوحي بصعوبة التلاقي؟ أم كان جزئيًا لا يتخطى المحاور التي كان الاعتزال بسببها؟

يظهر أن الاعتزال كان جزئيًا؛ وذلك أن الحسن كان يجالس من اتُّهم بالقدر والاعتزال، وكونه كذلك يُوحي بوجود رابطة بين الحسن والقول بالقدر، وهو ما حاولت أن تنفيه المصادر السُّنِّية، ومما يؤكد وجود هذه الرابطة مجيء عطاء بن يسار [ت:103] ومعبد الجهني شاكِيَين تسلُّط بعض خلفاء بني أمية أو عمالهم.

ومعبد هذا كان من أوائل القدرية، وعطاء بن يسار كان « يرى القدر»[2] وقد صنَّفه القاضي عبد الجبار [ت:415] من رجالات الطبقة العاشرة[3]، فإذا أضفنا إلى هذا نشوء فكرة الجبر عند بعض حكام بني أمية[4]، وطول فترة حكم عبد الملك بن

****

(1) المعارف: 441، ويقول الذهبي: «قد بدت منه هفوة في القدر لم يقصدها لذاتها... (ثم) تبرأ منها» ، ميزان الاعتدال في نقد الرجال: 281/2، وإلى هذا ذهب طاش كبري زادة، انظر له: مفتاح السعادة ومصباح الريادة: 164/2.

(2) ابن قتيبة، المعارف: 441، 625.

(3) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 338.

(4) يقول أبو زهرة:» نجزم بأن القول بالجبر شاع في أول العصر الأموي، وكثر حتى صار مذهبا في آخره«، أبو زهرة، تاريخ الجدل: 180، وانظر: الجاحظ، رسائل الجاحظ: 189/2، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 216،261.

مروان [ت:86] التي استمرت من سنة [65-86] كانت كلها معطيات تعزز صلة الحسن بالقول بالقدر.

المعطى الرابع: ما هي حقيقة موقف الحسن من مرتكب الكبيرة، وإلى أي جهة ينتمي؟ فهل هو يقول بنفاق مرتكب الكبيرة كما روى ذلك القاضي عبد الجبار [ت:415][1] أم إنه كان يقول بإيمانه؟ كما يفهم من الرواية السابقة للشهرستاني [ت:548][2]؟.

لعل قول الشهرستاني هو الراجح ويعتضد هذا بما ذكره الإسفراييني[ت:471]من أن الناس كان لهم قولان في الفاسق:الخوارج تقول بتكفيره، وأهل السُّنَّة يقولون بإيمانه، فخالف واصل القولين وقال عن الفاسق هو في:« منزلة بين المنزلتين»، فإذا كان الناس - والحسن منهم - على قولين كان قول الحسن موافقا لمن قال بإيمان مرتكب الكبيرة؛ لأن قوله لم يكن موافقًا للخوارج، وقد ذكر البغدادي [ت:429] مَنْ كان يقول بنفاق مرتكب الكبيرة ولم يدرج الحسن ضمن القائلين بهذا القول، كما أن الإيجي [ت:756] ذكر أدلة من يقول بنفاق مرتكب الكبيرة ولم ينسب هذا القول للحسن [3].

المعطى الخامس: تدل روايتان الشهرستاني والقاضي عبد الجبار بصريح العبارة على أن "المنزلة بين المنزلتين" كأصل من أصول المعتزلة هي أول أصول المعتزلة تشكُّلا من الناحية التاريخية، وأن البيئة الاجتماعية لها تأثيرها في إنشاء هذا الأصل.

ثانيًا: تسمية المعتزلة بالقَدَرِيّة

سمَّى أهل السُّنَّة المعتزلةَ بالقدرية لقولهم بقدرة العبد على خلق أفعال نفسه.

****

(1) شرح الأصول الخمسة: 137- 138، وتبعه في ذلك ابن حزم، انظرله: الفصل: 128/3، والمقدسي، انظر: البدء والتاريخ: 142/5.

(2) الملل والنحل: 48.

(3) انظر: التبصير في الدين: 68- 69، الفرق بين الفرق: 98، المواقف: 551/3- 552.

ثالثًا: تسمية المعتزلة بالجهمية

الجهمية نسبة إلى جهم بن صفوان[ت:128]، وهذه التسمية لحقت بالمعتزلة نتيجة الحكم على المعتزلة بأنَّهم تأثروا ببعض آراء جهم.

هذه التسميات (المعتزلة، الجهمية، القدرية)، هي أشهر تسميات المعتزلة؛ وذلك لما تثيره من علاقة بين المعتزلة والقدرية من جهة وبين المعتزلة والجهمية من جهة ثانية، وبين هذه الأصناف الثلاثة من جهة ثالثة.

رابعًا: تسمية المعتزلة بأهل العدل والتوحيد

هذه التسمية هم أطلقوها على أنفسهم، وذلك لقولهم بعدل الله وتوحيده، ومعلوم أن كُلّ المسلمين يطلقون على الله هذين الوصفين، غير أن المعتزلة تميزوا عن غيرهم بفهم خاص لعدل الله وتوحيده حتى جعلوا "العدل" و"التوحيد" أصلين من أصولهم، بل هما أبرز الأصول عند المعتزلة(1)، وقد يُشطَّر الاسم السابق فيقال العدلية، ويقال الموحدة(2).

خامسًا: تسمية المعتزلة بأهل الحق

هذه التسمية ابتكرها المعتزلة وأطلقوها على أنفسهم لأنهم يعتبرون أنفسهم على الحق والصواب(3).

سادسًا: تسمية المعتزلة بالثنوية والمجوس

لأنهم بنظر مقالات أهل السُّنَّة يسندون الخير إلى الله والشر إلى فعل العبد.

****

(1) وهذا ما يفسر لنا كيف سمَّى القاضي عبد الجبار موسوعته الضخمة باسم "المغني في أبواب التوحيد والعدل".

(2) للمزيد من البحث حول هذه التسمية وشطريها انظر: زهدي جار الله، المعتزلة: 13-14.

(3) زهدي، م.س.14.

سابعًا: تسمية المعتزلة بالخوارج

لأنَّ القول بتخليد صاحب الكبيرة في النار يتفق من حيث المآل مع مذهب الخوارج القائلين بتكفيره.

ثامنًا: تسمية المعتزلة بالمُعطِّلة

لأنهم ينفون عن الله الصفات الخبرية كاليد والوجه[1]، وينفون عن الله سبحانه وتعالى صفات المعاني من القدرة والعلم...ويثبتون آثارها، فالله عندهم عالم من غير أن يتصف بصفة العلم؛ وذلك خشية أن يقود هذا الأمر إلى تعدد الإله، وهذه التسميات الثلاث الأخيرة أطلقها عليهم خصومهم.

****

(1) انظر في هذه التسميات: زهدي، المعتزلة: 13- 19، الإيجي، المواقف في علم الكلام: 652/3، مع ملاحظة أن أكثر من أطلق لفظ التعطيل على الجهمية والمعتزلة هو ابن تيمية [ت: 728]، ولا سيما في كتابه "منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية"، وجاء من بعده تلميذه ابن القيم الجوزية [ت: 751] وله كتاب سمَّاه "اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية".

المبحث الثاني: طبقات المعتزلة ومدارسهم

المبحث الثاني

طبقات المعتزلة ومدارسهم

أولًا: طبقات المعتزلة

أوصل القاضي عبد الجبار[ت:415]طبقات المعتزلة إلى عشر طبقات، وأضاف إليها الحاكم الجشمي [ت:493] طبقتين[1].

تمتد هذه الطبقات تاريخيا من عصر الصحابة إلى عصر القاضي عبد الجبار، ويمثل الصحابةُ الطبقةَ الأولى، وعلى رأس هذه الطبقة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، والمقصود بالطبقة هنا الجماعة المعاصرة التي تنحو منحىً فكريا واحدا.

يبدو جليا للباحث هذا التكلف الذي وقع فيه المعتزلة عندما جعلوا جذور الاعتزال ممتدة إلى الصحابة رضي الله عنهم، بل إلى الرسول ﷺ باعتبار أن الصحابة تلقت ذلك من الرسول ﷺ[2].

من الواضح أن المقصد من زجّ بعض الصحابة وبعض التابعين هو إضفاء الصفة الشرعية على المذهب الاعتزالي تحاشيا من النقد الموجه لهم ولأصولهم من أنها تفتقد إلى سند تأسيسي تقوم عليه، ويجد الناظر في هذه الطبقات أنها حوت رموز الاعتزال كواصل بن عطاء[ت:131] وعمرو بن عبيد[ت:144] وبشر بن المعتمر[ت:210] وأبي الحسين الخياط [ت:290] ... مما يفهم منه أن هذه الطبقات شملت المعتزلة بشقيها: معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد، وهذا ما يسوغ للحديث عن أبرز شخصيات هاتين المدرستين.

****

(1) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 214- 323، الحاكم الجشمي، سرح العيون: 365- 382 ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة.

(2) ابن المرتضى، المنية والأمل: 12.

ثانيًا: مدرستا المعتزلة

تشكَّل الفكر الكلامي الاعتزالي من مدرستين كبيرتين هما: مدرسة البصرة ومدرسة بغداد، وكل فرد في المدرستين كاد أن يكون مدرسة برأسه لِما عُرفوا به من حريةٍ في التفكير وقدرةٍ على الجدل، وأنتج هذا اختلافًا في الفرعيات مع بقاء الكل ضمن سياج واحد هو الأخذ بالأصول الخمسة نظرًا وتطبيقًا.

أ. مدرسة البصرة:

نشأ الاعتزال في البصرة على يد واصل بن عطاء[ت:131][1] ثم انتقل منها إلى بغداد، وامتد الاعتزال من واصل بن عطاء إلى عمرو بن عبيد[ت:144][2]، ومن واصل تنقَّل الاعتزال إلى عثمان بن خالد الطويل الزعفراني[3]، ومن الزعفراني أخذ أبو الهذيل العلَّاف[ت:230-235][4]، ومن العلاَّف تخرج ثلةٌ من شيوخ المعتزلة ورؤسائهم

****

(1) يُعَدُّ واصل مؤسس المعتزلة، ولد سنة ثمانين بالمدينة، ولقِّب بالغزَّال لكثرة جلوسه في سوق الغزَّالين ليعرف المتعففات من النساء من أجل إعطائهن الصدقة، وقد عرف واصل بالأدب والبلاغة والخطابة والزهد والتقشف، وكان يلثغ بالراء، ورغم ذلك استطاع أن يتجنب الوقوع في أي لفظة فيها راء، وقف ضد الملل المخالفة للعقيدة الإسلامية، وصنف كتبًا كثيرةً شملت مجالات العقيدة والحديث والتفسير والمواعظ، انظر: الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع: 38، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 464/5، ياقوت الحموي، معجم الأدباء: 243/19، طاش كبري زادة، مفتاح السعادة: 163/2، الشواشي، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية: 59، 85- 92.

(2) عمرو بن عبيد بن كيسان بن باب، أبو عثمان، من أبناء فارس، له مصنفات وخطب، كذَّبه أئمة الحديث ونهوا عن مجالسته، له مقالات تفرد بها وإليه تنسب "العَمْرَوِيَّة" كمدرسة من مدارس المعتزلة، اختلف في سنة وفاته، والأرجح أنها سنة أربع وأربعين ومائة، انظر: الذهبي، العبر: 193/1، ابن كثير، البداية والنهاية: 124/10، محمد صالح محمد السيد، عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية: 48- 49.

(3) هو عثمان بن خالد الطويل أبو عمرو، من رجالات الطبقة الخامسة، كان من الدعاة إلى الاعتزال والأخبار عنه شحيحة، انظر: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 251، المرتضى، المنية والأمل: 42، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 149/13، الشهرستاني: الملل والنحل: 49/1.

(4) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول البصري، لُقِب بالعلَّاف نسبة إلى مهنة العلافة، وصِف بأنه شيخ الكلام وذو ذكاء بارع وصاحب مناظرات مع المجوس والسفسطائية، إليه تنسب العلافية، وهي مدرسة من مدارس المعتزلة، انفرد بآراء كلامية وفلسفية كثيرة، وأغلب كتبه ردود على الملل المخالفة للعقيدة الإسلامية،

منهم:عبد الرحمن بن كيسان الأصم [ت:235] (1) وأبو حاق إبراهيم النظام [ت:231](2) وهشام الفوطي [ت:221-230](3) ويوسف الشَّحام [ت:267](4)، ثم توسعت الدائرة،

****

انظر: ابن المرتضى: المنية والأمل: 12، 42- 47، الشهرستاني، الملل والنحل: 30/1، 49، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 173/11 – 174، 149/13، ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان: 413/5.

(1) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان، من رجالات الطبقة السادسة، ترأس المعتزلة في حياته، ولم يشر إليه البغدادي والإسفراييني والشهرستاني ولم ينسبوا له شيئا من المقالات سوى البغدادي الذي نسب له القول بأن الإمامة لا تنعقد إلا بالإجماع عليها، ونسب له ابن حزم والإيجي آراءً فلسفيةً واجتماعيةً تفرد بها، منها أن الأمة يجب أن تنصب الإمام عند الفتنة، أما في حالة الأمن فيمكن الاستغناء عنه.انظر: النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 448/1، ابن حزم، الفصل: 58/4، 47/5، الإيجي، المواقف: 491/1، القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 267، البغدادي، الفرق بين الفرق: 150.

(2) إبراهيم بن سيار بن هانئ النظّام، ويكنى بأبي إسحاق، رأس من رؤوس المعتزلة، وإليه تنسب النظّاميّة كمدرسة من مدارس المعتزلة، كان شاعرا أديبا بليغا، له آراء كلامية وفلسفية انفرد بها، من أشهر آرائه أنه يقول بالصِرفة، أي إن الله سلب من العرب القدرة على معارضة القرآن، ومن آرائه الشهيرة أنه لم يجعل الإجماع والقياس حجة في الأحكام الشرعية، وله آراء أخرى فيها جرأة على الحديث النبوي والصحابة والمحدثين، ألَّف النظام كتبا كثيرة في الاعتزال والفلسفة والرد على أصحاب الملل المخالفة، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 541/10، أبو ريدةمحمد عبد الهادي، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية: 18- 26، 33- 45، 54- 60، ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: 17- 42، البغدادي، الفرق بين الفرق: 113- 137، الشهرستاني، الملل والنحل: 54- 59.

(3) هو هشام بن عمرو الفوطي، أبو محمد، والفُوطي نسبة إلى نوع من الثياب تسمى الفُوَط، أو هي نوع من المآزر (جمع مئزر)، والفوطي شيخ مدرسة، عُرف بالذكاء والجدل والبراعة، له مقالات كلامية وفلسفية انفرد بها عن المعتزلة، تتلمذ على يد العلاف وخالفه في مسائل كثيرة، صنف عدة كتب، وتوفي بين سنة: 221- 230- وقيل سنة: 210. انظر: رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد: 127، 171 –181، الشهرستاني، الملل والنحل: 38- 39، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 547/10، الإسفراييني، التبصير في الدين: 75.

(4) هو أبو يعقوب يوسف بن عبيدالله الشَّحام، والشحام نسبة إلى مهنة بيع الشحم، إليه انتهت رئاسة معتزلة البصرة في وقته، كان من أحذق الناس في الجدل، وعنه أخذ أبو علي الجبائي، ومن أهم الأحداث الواقعة في حياته الشخصية أنه وقع أسيرا من قبل الزنج في ثورتهم على البصرة (255- 270) وناظر قائدها فتركه، له مقالات تفرد بها، و عرف أتباعه عند المتكلمين بالشَّحامية، له كتب عدة، عاش ثمانين سنة، والأقرب أنه توفي سنة سبع وستين ومائتين، انظر: المرتضى: المنية والأمل: 6، رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد 202- 203، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 552/10.

فانتقل الاعتزال من النظام إلى أبي علي الإسواري [1] وإلى الجاحظ [ت:255][2]، وكان من المعاصرين للجاحظ مَعْمر بن عباد السُّلمي [ت:215][3] وثمامة بن أشرس [ت:213][4]، وهذا الأخير تتلمذ على العلاف[5]، وتنقل الاعتزال من الفوطي إلى عباد بن سليمان [6]،

****

(1) الأخبار عن علي الإسواري شحيحة، صنَّفه القاضي عبد الجبار في عداد الطبقة السابعة، وذكر أنه كان صاحب نظر، وأنه انتقل إلى بغداد لفاقة أصابته فاعطاه النظام ألف دينار، وأشار البغدادي وابن المرتضى إلى أنه كان تلميذا لأبي الهذيل ثم انتقل إلى النظام، وذكر البغدادي والإسفراييني أن الإسوارية - كمدرسة من مدارس المعتزلة - تنسب له، انظر: القاضي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 281، ابن المرتضى، المنية والأمل: 61، البغدادي، الفرق بين الفرق: 137، الإسفراييني، التبصير في الدين: 73.

(2) الجاحظ: هو أبو عمرو عثمان بن بحر البصري، تتلمذ على يد النظام ورد عليه، أفرد له المصنفون في الفرق والمقالات آراء انفرد بها، وعرفت مدرسته عندهم بالجاحظية نسبة له، صنف الجاحظ كتبا ورسائل كثيرة في شتى المجالات المعرفية، وأكثر مصنفاته كانت في الكلام، وله في ذلك ما يزيد على خمسة وثلاثين مصنفا بين كتاب ورسالة، تتوزع أغلبها بين الرد على الملل المخالفة كاليهود والنصارى، وبين تثبيت عقيدة الاعتزال والرد على المخالفين لها، ورغم ضياع أغلب مصنفاته إلا أن ما بقي منها ككتاب "الحيوان" و"البيان والتبيين"و"البخلاء"، ومجموعة "رسائله" تكشف عن تفكيره العلمي ومنهجه العقلي، ومذهبه الاعتزالي، يقول فيه الذهبي [ت: 748]: « كان من بحور العلم، وتصانيفه كثيرة جدا، قيل: لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته»، عُرف عند أهل السنة بشدة نقده لبعض الأحاديث، انظر: ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: 60، بلقاسم الغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ: 91- 97، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 541/10، 526/11- 527، 530، رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد: 131- 135.

(3) هو معمر بن عمرو السُّلمي (بالتشديد) البصري العطار، وصفه الذهبي بأنه متكلم بارع، كما وصفه الجاحظ بالطبيب والفيلسوف، وكانت بينه وبين النظام مناظرات ومنازعات، صنف السلمي كتبا، وله مقالات تفرد بها، وإليه تنسب المعْمرية، انظر: الإيجي، المواقف: 656/3، البغدادي، الفرق بين الفرق: 137، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 546/10، رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد: 155، 169.

(4) إليه تُنسب المدرسة الثمامية، له آراء كلامية وفلسفية خاصة به، اتصل ثمامة بالسياسة وكان المستشار الخاص للمأمون [ت: 218]، عرف بعدائه الشديد للأمويين، حتى إنه شجع المأمون على لعن معاوية والأمويين على المنابر، خلَّف ثمامة عددا من الكتب، واختلف المؤرخون في سنة وفاته والراجح أنه توفي سنة: 213، انظر: الملل والنحل: 31/1، تأويل مختلف الحديث: 49، الفرق بين الفرق: 157- 158، الخيون، معتزلة البصرة وبغداد: 183- 185، 199- 200.

(5) رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد: 238.

(6) عبَّاد بن سليمان من كبار المعتزلة، ألَّف بعض الكتب، وذكر له البغدادي وابن حزم بعض المقالات، ولم ينسبا له مدرسة كغيره من أعلام المعتزلة، انظر: الملطي، التنبيه والرد: 39، ابن حزم، الفصل: 32/3، 79، الذهبي،

ومن الشحام إلى أبي علي الجُبَّائي[ت:303][1]، ومن هذا إلى ابنه أبي هاشم [ت:323][2]، ومن أبي هاشم إلى أبي عبد الله البصري [ت:399][3]، ومن هذا إلى القاضي عبد الجبار[ت:415][4].

****

سير أعلام النبلاء: 547/10، 551، البغدادي، الفرق بين الفرق: 147، ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان: 229/3، القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال: 285.

(1) الجبائي نسبة إلى "جُبَّى" من توابع البصرة، شيخ المعتزلة في مرحلتها المتأخرة، كان الجبائي متعمقا في الكلام، وصفه الذهبي بأنه «ذلل الكلام وسهله ويسر ما صعب منه» ولم يقتصر عليه بل اشتغل في التفسير والحديث، له مقالات وله مدرسة عُرفت بـ"الجبائية" نسبة له، توفي أبو علي سنة: ثلاث وثلاثمائة، وترك مصنفات عدة، انظر: المنية والأمل: 61، 69، طاش كبري زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة: 165، سير أعلام النبلاء: 183/14- 184، رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد: 210- 213، الفرق بين الفرق: 167- 168.

(2) أبو هاشم: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، أخذ الاعتزال عن والده وأصبح شيخ المعتزلة بعده، له مقالات انفرد بها، وله ردودٌ على أبيه، عُرفت ومدرسته بـ"البهشمية، وقد صنَّف أبو هاشم كُتُبا كثيرة منها"النقض على أرسطو" توفي سنة ثلاث وعشرين وثلاثمائة، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 63/15- 64، رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد: 210- 212، 229، الملطي، التنبيه والرد: 40، البغدادي، الفرق بين الفرق: 169.

(3) صنفه القاضي عبد الجبار من رجالات الطبقة العاشرة، كان متكلما حتى وصف بأنه رأس المعتزلة، ومتفقها على مذهب الحنفية حتى صنف فيه، ومع هذا كان فقيرا قد لا يجد ما يأكله في بداية حياته، ثم اغتنى بعد ذلك، مات أبو عبد الله سنة: تسع وتسعين وثلاثمائة، وله بضع وسبعون سنة، انظر: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 327، ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان: 303/2.

(4) قاضي القضاة أبو الحسن، عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسد أبادي، والهمداني نسبة إلى همذان وهي مدينة بخراسان، والأسد أبادي بلدة قريبة من همذان، نشأ فقيرا ثم أصبح ثريا، وكان القاضي في فترة قضائه مثالا للعدل والورع، أما عن مكانته العلمية فكان واسع الأفق متنوع الثقافة، درس الفقه وأصوله والتفسير والحديث بالإضافة إلى إلمامه بالكلام، تخرج على يديه تلامذة كثر، ومن من أبرزهم أبو الحسين البصري [ت: 436].

استمر القاضي في الفروع على مذهب الشافعي، أما في الأصول فقد تنقل من الأشعرية إلى الاعتزال حتى بلغ فيه مبلغا انتهت إليه رئاسته، ولم يأت بعده مثله، وللقاضي الكثير من الكتب، ولعل كل من يكتب عن المعتزلة اليوم لا يستغني عن كتبه، ووصل من كتبه:

1. متشابه القرآن.
2. المجموع في المحيط بالتكليف.

ومن القاضي إلى أبي الحسين البصري[ت:436][1].

هؤلاء أبرز شخصيات المعتزلة الذين انتسبوا إلى مدرسة البصرة، وختمت هذه المدرسة بالحاكم الجُشَمي[ت:493][2]، ومن ظهر بعدهم لا يصل إلى مرتبتهم.

****

3. تثبيت دلائل النبوة.
4. الأمالي في الحديث، مخطوط. -
5. تنزيه القرآن عن المطاعن.
6. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة.
7. شرح الأصول الخمسة.
8. المغني في أبواب التوحيد والعدل، وهو أهم ما وصل من كتب القاضي، والمغني عبارة عن موسوعة تضم عشرين جزءًا أملاها القاضي في مدة عشرين سنة، توفي القاضي سنة: خمس عشرة وأربعمائة بعد أن جاوز التسعين. انظر: عدنان زرزور، في تحقيقه لمتشابه القرآن: 7- 27، عبد الكريم، عثمان، في تحقيقه لشرح الأصول الخمسة: 13- 23، ابن المرتضى، المنية والأمل: 93- 95، ابن الأثير، الكامل في التاريخ: 142/8.

(1) هو محمد بن علي بن الطيب، شيخ المعتزلة في عصره، والمنتصر لهم والمحامي عنهم، صاحب التصانيف الكلامية، كان يُقرِئ الاعتزال في بغداد، عرف بذكاء وقاد، واطلاع كبير مع فصاحة وبلاغة، من أشهر كتبه "المعتمد في أصول الفقه" وهو من المصادر الأساسية في أصول الفقه، توفي أبو الحسين في بغداد سنة ست وثلاثين وأربعمائة، انظر: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 325، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 587/17، ابن كثير، البداية والنهاية: 53/12- 54، ابن العماد، شذرات الذهب: 259/2.

(2) هو أبو سعد المحسن بن محمد بن كرَّامة الجشمي، وجشم نسبة إلى قبيلة عربية سكنت خراسان، كان في أول أمره حنفيا ثم انتقل إلى الزيدية، وكونه زيديا لا يعني خروجه عن الاعتزال؛ لأن الزيدية لا تختلف عن المعتزلة إلا في مسألة الإمامة، أخذ الحاكم علم الكلام من تلامذة القاضي عبد الجبار، وكان القاضي من أتباع المدرسة الجبائية، ومن هنا فهو ينتسب إلى فرع البصرة حتى أصبح أشهر رجالاتها في وقته، وقد تتلمذ الكثير من الطلبة على يديه، ومن أشهرهم الزمخشري [ت: 538]، وصنف كتبا كثيرة في علم الكلام والتفسير، وكذلك في الحديث والفقه والتاريخ، قتل الجشمي غيلة بمكة سنة أربع وتسعين وأربعمائة، وسبب قتله أنه ألف كتابا طعن فيه بخصومه وجعلهم من أتباع إبليس، انظر: عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن: 65- 80، 94 - 112، فؤاد السيد في تحقيقه لجزء من كتاب سرح العيون للحاكم الجشمي: 353- 357 وهو مضموم مع كتاب " فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة".

ب. مدرسة بغداد:

انتقل الاعتزال من البصرة إلى بغداد على يد بشر بن المعتمر [ت:210](1)، الذي « خرج إلى البصرة، فلقى بشر بن سعيد وأبا عثمان الزعفراني فأخذ عنهما الاعتزال، وهما صاحبا واصل بن عطاء [ت:131]فحمل الاعتزال والأصول الخمسة إلى بغداد ودعا إليه الناس»(2).

ثم تنقَّل الاعتزال بعد ذلك من بِشر إلى المردار [ت:220](3)، وأخذ الجعفران من المردار، وهما جعفر بن حرب [ت:236](4)، وجعفر بن مبشر [ت:234](5)، وخرج بعد

****

(1) هو أبو سهل، بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي شيخ مدرسة بغداد ومؤسسها، تفرد بآراء خاصة به وله تلامذة، عرفت مدرسته بـ"البشْرية" نسبة له، عُرِف بالشعر حتى قالوا: كتب قصيدة من أربعين ألف بيت، رد فيها على جميع المخالفين، وقد شهد له بالشعر الجاحظ بقوله عن المعتزلة: « كان بشر أرواهم للشعر» وقد نقل ستين بيتا من قصيدته، توفي بشر سنة مائتين وعشرة، تاركا وراءه عشرين كتابا من النثر، انظر: الجاحظ، كتاب الحيوان: 290/6 - 291، 405، القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 265- 266، ابن المرتضى، المنية والأمل: 49، البغدادي، الفرق بين الفرق: 141- 143، رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد: 244- 255.

(2) الملطي، التنبيه والرد: 38، الخيون، معتزلة البصرة وبغداد: 239.

(3) هو أبو موسى، عيسى بن صبيح البصري، الملقب بالمردار، أستاذ الجعفرين، يعود له ولتلميذيه انتشار الاعتزال في بغداد، كان المردار من كبار المعتزلة، ومن أرباب التصانيف الغزيرة، عُرف بالزهد والعبادة حتى لقبه ابن المرتضى [ت: 463] «براهب المعتزلة» لكثرة عبادته، له مقالات تفرد بها وعرف أتباعه بـ"المردارية" نسبة له، توفي أبو عيسى سنة عشرين ومائتين بعد أن ترك عدة كتب منها: الرد على الجهمية، التوحيد، العدل. انظر: ابن المرتضى: المنية والأمل: 60، الشهرستاني، الملل والنحل: 31/1، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 548/10، رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد: 252- 257.

(4) جعفر بن حرب الهمذاني، عرف هو وجعفر بن المبشر في كتب الملل بالجعفرين، وعرفت مقالاتهما بالجعفرية، كان في أول أمره جنديا، ثم اشتغل بالكلام، وقد وصف جعفر بأنه واحد دهره في العلم والصدق والورع والزهد والعبادة، وعرف بمناظراته العديدة مع أهل الأديان والمسلمين، توفي سنة ست وثلاثين ومائتين بعد أن ترك بعض المصنفات، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 549/10، رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد: 259- 267، الفرق بين الفرق: 153- 155.

(5) جعفر بن مبشر، رأس من رؤوس المعتزلة، وصف بالفقه والبلاغة والزهد، له مقالات انفرد بها، وعرف أتباعه وأتباع جعفر بن حرب بـ"الجعفرية"، صنف جعفر كتبًا كثيرةً حتى وصف بأنه من المتبحرين في العلوم، توفي

الجعفرين محمدُ بن عبد الله الإسكافي [ت:244][1]، وأبو الحسين الخياط [ت:290][2]، تتلمذ الإسكافي على جعفر بن حرب[3]، والخياط على جعفر بن المبشر[4]، ومن الخياط انتشر إلى أبي القاسم الكعبي البلخي [ت:319][5].

****

سنة أربع وثلاثين ومائتين. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 549/10، البغدادي، الفرق بين الفرق: 153- 155، رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد: 263- 267.

(1) جعفر بن محمد بن عبد الله السمرقندي الإسكافي، والإسكافي نسبة إلى بلدة إسكاف، تقع بين واسط وبغداد، كان أعجوبة في الذكاء وسعة المعرفة مع التصوف والنزاهة، عمل خياطًا في صباه، وبعد صباه برع في الكلام والبيان والأدب والشعر والمناظرات، وله مصنفات في الكلام والفقه والحديث والسياسة، توفي سنة: أربع وأربعين ومائتين، انظر: محمد صالح(محمد السيد) أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية: 24- 25، 32- 46، الشهرستاني، الملل والنحل: 31/1، رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد: 269- 271، 277- 278، الفرق بين الفرق: 155- 156.

(2) هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، أبو الحسين الخياط، والخياط نسبة إلى حرفة الخياطة، عُرف بين شيوخ المعتزلة بكونه متكلما مؤرخا، فهو أول معتزلي أرّخ لمقالات المعتزلة، له مقالات انفرد بها، وعرف أتباعه بـ"الخياطية" نسبة له، وصف الخياط بأنه بحر من بحور العلم، له معرفة بالفقه والحديث، كما وصف بأنه من أهل الدين والورع، له عدة مصنفات ولم يصل منها سوى كتابه "الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد" رد فيه على ابن الراوندي الذي ألف كتابا سماه" فضيحة المعتزلة" انظر: رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد: 280- 288، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 220/14، ابن حجرالعسقلاني، لسان الميزان: 8/4.

(3) انظر: محمد صالح (محمد السيد)، أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية: 26، وكان العلاف أستاذه في أول الأمر. انظر.م.س.ن.م.

(4) رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد: 280.

(5) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، أبو القاسم، والكعبي نسبة إلى قبيلة كعب العربية التي تقطن في المحمرة (بلدة في إيران تسمى اليوم بالأهواز)، يعد الكعبي شيخا من شيوخ المعتزلة، له مقالات انفرد بها، وقد عرفت عند أهل هذا الفن بـ"الكعبية" نسبة له، اشتهر الكعبي بنقده للمحدثين ؛ حيث صنف في ذلك كتابا سماه "قبول الأخبار ومعرفة الرجال" تتبع فيه مثالبهم وعاب عليهم مناهجهم، إضافة إلى ذلك اهتم بعلوم الطبيعة والتاريخ والتفسير والبحث عن أصل اللغة والعروض، حتى إنه صنف كتابا في العروض انتقد من خلاله الخليلَ بن أحمد الفراهيدي مؤسس العروض، توفي الكعبي سنة تسع عشرة وثلاثمائة بعد أن شغلت مؤلفاته مفكري عصره، ويظهر ذلك من كثرة ردوده؛ فقد رد على الجبائيين (أبي علي: ت: 303، وابنه أبي هاشم: ت: 323) والأشعري [ت: 324] وغيرهم.انظر: رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد: 280، 290 - 300، ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان: 255/3.

هذه أهم شخصيات المدرسة البغدادية، وقد ختمت هذه المدرسة بالزمخشري المُلقَّب بجار الله[ت:538][1].

ج. الفروق بين المدرستين:

تُمثِّل الأصول الخمسة وما يتفرع عنها قاسما مشتركا بين المدرستين، ومن الصعب إيجاد فروق تتعلق بالمنهج يمكن من خلالها إيجاد تمايز واضح بين المدرستين؛ لأن هذا التقسيم هو تقسيم جغرافي لا منهجي، وأكبر دليل على هذه الوحدة المنهجية هو أن شيوخ بغداد أخذوا من شيوخ البصرة.

لكن الطبيعة الجغرافية للبلدين والأسبقية التاريخية لمعتزلة البصرة رسمتْ ملامح عامة ميَّزتْ كل مدرسة عن الأخرى مع بقاء القواسم المشتركة.

من ذلك أن مدرسة بغداد تميزت بميلها إلى الشيعة الزيدية في مسألة الإمامة، وهي القول بأحقية علي رضي الله عنه للخلافة بعد رسول الله ﷺ، لكونه أفضل من أبي بكر رضي الله عنه عندهم[2]، كما أنَّ هذه المدرسة كانت أقرب إلى رجال السلطة من مدرسة البصرة[3]، ومن الفروق بينهما أن مدرسة البصرة عُرفت بكثرة رجالاتها وبحضورها على الساحة الكلامية والفلسفية، فمنهم العلاف والنظام والجاحظ والجبائيان ...

****

(1) نسبة إلى زمخشر التي ولد فيها، وهي قرية من قرى خوارزم، وجار الله لمجاورته الكعبة المشرفة، برع في الآداب وصنف التصانيف، وكان رأسا في البلاغة والعربية والمعاني والبيان وله نظم جيد، ما دخل بلدا إلا واجتمعوا عليه وتتلمذوا له، كان داعية إلى الاعتزال، من أهم مصنفاته التي وصلت إلينا تفسيره المسمى "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"، نصر فيه مذهبه الاعتزالي، وكان من أجود التفاسير التي اعتمدت على البلاغة، وكتاب "الفائق في غريب الحديث" و"أساس البلاغة" توفي الزمخشري سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 151/20- 156، ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان: 4/6، ابن الأثير، الكامل في التاريخ: 70/7.

(2) الخيون، معتزلة البصرة وبغداد: 106، 236، محمد السيدمحمد صالح، أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية: 82- 85، الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع: 34.

(3) مدكور إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه: 36/2.

المبحث الثالث: عصر المعتزلة ومدى تأثيره في فكرهم

المبحث الثالث

عصر المعتزلة ومدى تأثيره في فكرهم

ينصب الحديث في هذا المبحث على الواقع الفكري والاجتماعي والسياسي الذي له صلة بالفكر المعتزلي، وهذا الواقع بشعبه الثلاث كان مؤثرًا في تفكير المعتزلة من حيث التنظير والتأسيس، شريطة أنْ لا نفهم أن سند هذه الأصول هو الواقع فقط، بحيث لو زال أو تغير لزالت، بل لهذه الأصول عند المعتزلة جذور مستمدة من القرآن والعقل.

فالأصول الخمسة المتمثلة بالتوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبنية على العقل وعلى النص، ولكن فُهم النص بما يتفق وهذه الأصول.

عندما نرجع إلى أصول المعتزلة التي انبنى عليها فكرهم نجدها خمسة كما ذكرنا، وهي مرتبة من حيث الأهمية ومن حيث حضورها في كتبهم وفق التسلسل السابق، وهنا يرد سؤال لماذا كانت هذه الأصول خمسة، ولم تكن أكثر من ذلك أو أقل؟.

الجواب هو أن هذه الأصول استوعبت - في نظرهم - كل الفكر المعاصر للمعتزلة، فكانت هذه الأصول متأثرة في نشأتها بالواقع، والذي يؤكد هذا أن كل أصل من هذه الأصول يندرج تحته رد على الفكرة التي كانت تطرح آنذاك، وتأسيسا على هذا يستعصي علينا أن نجد فكرة ذات أهمية طرحت آنذاك ولم نجد إشارة لها عند المعتزلة، ومما يدعم هذا القول أيضا أن هذه الأصول الفكرية لم تظهر على حيز الوجود دفعة واحدة، وإنما ظهرت متتابعة حسب الظروف الفكرية التي كانت تستدعي وجود هذا الأصل.

إذًا أصول المعتزلة جاءت - بمنظارهم - بمثابة تصحيح للمفاهيم الفكرية آنذاك على مستوى النظر، وهذا ما نهض به الأصل الأول "التوحيد" أكثر من غيره، وبمثابة تقويم الاعوجاج السلوكي على مستوى العمل، وهذا ما انفرد به الأصل الخامس "الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر"، أما الأصول الثلاثة المتبقية فكان تصحيح النظر وتصحيح العمل متقاربا فيها.

هذا من حيث النظرة الإجمالية للأصول الخمسة وعلاقتها بواقعها، أما من حيث التفصيل فسنورد أهم الجوانب الفكرية والاجتماعية والسياسية التي لها صلة بالفكر المعتزلي، على أنْ يكون ذلك باختصار قصد إبراز صلة هذه الأصول بالواقع.

ولا ننسى هنا الإطار الزمني والجغرافي لهذا الواقع، فالإطار الزمني هو القرن الثاني والثالث، إذْ كان هذان القرنان مسرحًا لنشوء المعتزلة وازدهارهم وبدْء انحسارهم، والإطار الجغرافي هو العراق، ومن كان له تأثير من خارج العراق على العراق على المستوى الفكري والاجتماعي والسياسي مثل بني أمية الَّذين تأسسوا في دمشق، لا يمكن عزل تأثيرهم على العراق كونها تابعة لهم إداريا.

1.الو اقع الفكري وعلاقته بالأصول:

أشهر سمات هذا الواقع أن العراق احتضن كثيرا من الديانات والمذاهب الإسلامية، وفي هذا السياق يقول أحمد أمين عن العراق:« وبه مجوس كثيرة، وذمته نصارى ويهود ... والغلبة ببغداد للحنابلة ... وبه مالكية وأشعرية ومعتزلة ... وأكثر أهل البصرة قدرية ... وثَم حنابلة، وببغداد ... مشبهة »[1].

هذا النص يكشف بعمق عن التركيبة السكانية المتنافرة فكريا، فهناك أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وهناك المجوس، وهناك أيضا ضمن البيت الإسلامي: الحنابلة، المعتزلة القدرية، المشبهة، وقد كانت للمعتزلة مواقف مع هذه التيارات الفكرية على مستويين:

مستوى خارجي: مُمثَّل بالمجوس واليهود والنصارى.

مستوى داخلي: مُمثَّل بالمشبِّهة والمجسِّمة، أما القدرية فهم سلف المعتزلة.

****

(1) أحمد أمين، ظهر الإسلام: 218/1.

لن نقف عند تفاصيل كل مستوى وتحديد العلاقة الجدلية بين هذا المستوى والفكر المعتزلي، بل سنرصد العلاقة الجدلية بين المعتزلة وبين هذين المستويين بشكل عام، وهو ما تكفل به أصل التوحيد.

أصل التوحيد وعلاقته بالمستويين:

أ. أصل التوحيد وعلاقته بالفكر الخارجي:

يتمثل هذا الفكر الخارجي بـ

❖ **المجوس:**

سعى المجوس إلى نشر الشك والإلحاد، وأكثر ما وجد ذلك في الدولة العباسية، فعندما رأوا انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين، وذلك لم يحقق مطالبهم؛ لأن الحكم ينتقل من يد عربية إلى يد عربية، والذي يسعون إليه هو أن تكون الدولة فارسية في مظهرها وحقيقتها وفي لغتها ودينها، وذلك لا يتحقق لهم والإسلام قائم، فأخذوا يعملون لنشر المانوية والزرادشتية والمزدكية(1) ظاهرًا إن أمكن، أو خفيةً إذا تعذر عليهم(2).

****

(1) **المانوية:** هي فرقة من فرق المجوس، أصحاب ماني أو مانيس، ولد ماني سنة 215م ببابل، وعاصر حركة دينية إصلاحية قامت في فارس لجمع الأديان الإيرانية القديمة، ومعتقدهم أن العالم مركب من أصلين أحدهما نور والآخر ظلمة، انظر: الشهرستاني، الملل والنحل: 244/1، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي: 149.

الزرداشتية: فرقة من فرق المجوس منسوبة إلى زرادشت، ادَّعى النبوة وأن الوحي أنزل عليه، وتبعه أصحابه على أنه نبي، ويقوم فكرهم على أن للعالم أصلين النور والظلمة، انظر: ابن حزم، الفصل: 35/1، الشهرستاني، الملل والنحل: 237/1، الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: 86.

المزدكية: فرقة من فرق المجوس نسبة إلى مزدك، تميزت هذه الفرقة أكثر من غيرها بالإباحية، إذ يجيزون الاشتراك في النساء والمال على جهة الشيوع، ويتفق هؤلاء مع المانوية والزرادشتية في القول بالأصلين: النور والظلمة، انظر: ابن حزم، الفصل: 35/1- 36، الشهرستاني، الملل والنحل: 249/1.

الذي يجمع بين هذه الفرق هو القول بالتثنية: النور والظلمة، والنور قد يعبر عنه بالله أو بالخير، والظلمة قد يعبر عنها بالشر أو بالشيطان.

(2) أحمد أمين، ضحى الإسلام: 138/1- 139.

من هنا يرى ابن حزم [ت:456] أن الفرس هم الأصل لكل الفرق الشيعية الغالية، وذلك أنهم كانوا يعدون أنفسهم أحرارًا والآخرين عبيدًا، فلما زالت دولتهم على يد المسلمين آلمهم ذلك فـ « راموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى ... ورأوا أن كيده على الحيلة أنجع، فأظهر قوم منهم الإسلام، واستمالوا أهل التشيع، بإظهار محبة أهل بيت رسول الله ﷺ واستشناع ظلم علي رضي الله عنه، ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن الإسلام، فقوم منهم أدخلوهم إلى القول بأنَّ رجلا يُنتظر يُدعى المهدي عنده حقيقة الدين ... وقوم سلكوا بهم المسلك ... من القول بالحلول وسقوط الشرائع »[1].

ولما شعر المعتزلة بخطورة النظرة الفارسية قاموا بالرد عليهم وبيان تهافت مذهبهم، وممن رد على المجوس مؤسس المعتزلة واصل بن عطاء، [ت:131][2]، وإبراهيم النظام [ت:231]، والجاحظ [ت:255][3] الذي رد عليهم ردا قويا وأبطل كثيرا من أفكارهم[4]، وأبو الهذيل العلَّاف [ت:235أو230] في كتابه« الرد على المجوس»[5]، وأسلم الكثير على يديه[6]، وبشر بن المعتمر [ت:210]، ومعمر بن عباد [ت:215]، وجعفر بن مبشر [ت:243]، وجعفر بن حرب [ت:236]، وثمامة بن أشرس [ت:213][7].

❖ اليهود والنصارى:

رد المعتزلة على اليهود والنصارى من خلال أصل التوحيد، ودورهم في نظر الجاحظ كان في نقلهم كتب المجوس، كما أنهم تتبعوا الأحاديث الضعيفة والآيات

****

(1) ابن حزم، الفصل: 91/2.

(2) الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة: 31.

(3) الغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ: 19، 28- 29.

(4) الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة: 31، خليف، محاضرات في الفلسفة الإسلامية: 51

(5) الخيون، معتزلة البصرة وبغداد: 110.

(6) نيبرج في مقدمته على كتاب "الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد": 57.

(7) محمد صالح محمد السيد، أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية: 57- 58.

المتشابهة وبثوها للعوام، يضاف إلى ذلك معرفتهم بأفكار الملحدين[1].

ومهاجمة النصارى للعقائد الإسلامية كانت أسبق من الجاحظ، حيث بدأت من عهد الأمويين من أمثال يوحنا الدمشقي [ت:137] الذي كان يجادل المسلمين في طبيعة المسيح ويلقن النصارى كيفية الرد على المسلمين[2].

وفوق كل هذا كانوا يتسلحون بالمنطق اليوناني في مجادلاتهم المسلمين[3]، مما دفع بالمعتزلة إلى قراءة المنطق للرد عليهم، وممن رد عليهم وأكثر من الرد الجاحظ[4].

وليس رد المعتزلة مقصورا على المجوس وعلى أهل الكتاب، فقد ردوا على الفكر الدهري الذي شاع في ذلك العصر، والمتمثل بأزلية المادة وإنكار وجود إلهٍ وأن المعارف حسية وما وراء ذلك وَهْمٌ، وممن رد عليهم النظام [ت:231][5] والجاحظ [ت:255][6].

وكذلك ردوا على أصحاب النجوم والكواكب الَّذين يسندون الموجودات والحوادث إلى النجوم والكواكب [7].

****

(1) سلطانمنير، إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة: 54.

(2) الغاليبلقاسم الجانب الاعتزالي عند الجاحظ: 21، أبو ريانمحمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: 139.

(3)أحمد أمين، ضحى الإسلام: 264/1- 265، وفي هذا السياق يقول علي سامي النشار: « وقد أدرك نصارى المناطقة أن هذه الفلسفة (أي الفلسفة اليونانية)... إحدى الوسائل لتقويض العقائد الإسلامية، وهدم الفكر الإسلامي، وكان على المسلم أيضا أن يقاومها، وقد قام بهذا أول الأمر متكلمو المعتزلة والشيعة الإمامية المعتدلة»، النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 77/1، وانظر: أبو ريانمحمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: 139.

(4) أحمد أمين، ضحى الإسلام: 346/1- 347.

(5) الشابيعلي، مباحث في علم الكلام والفلسفة: 31.

(6) انظر في الدهرية وفي رد الجاحظ عليها، الغالي، م.س: 25- 26.

(7) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 120- 122.

بعد إبراز رد المعتزلة على الملل المخالفة للعقيدة الإسلامية، يستغرب المرء من المستشرق كوربان الذي يرى أن من عوامل تبلور الفكر الاعتزالي وقوف المعتزلة إلى جانب الجماعات غير المسلمة، انظر: كوربانهنري، تاريخ الفكر الإسلامي: 174، فكيف وقفوا معهم، وهم الَّذين تصدوا لهؤلاء بغية الدفاع عن العقيدة الإسلامية، في حين

ب. أصل التوحيد وعلاقته بالفكر الداخلي:

رد المعتزلة انطلاقا من أصل التوحيد على كل المذاهب الإسلامية المخالفة لهم في فهمهم للتوحيد، فقد ردوا على المشبهة الَّذين يجعلون الله مشابها للبشر، ويدخل في هذا السياق عندهم كل من أثبت لله صفات خبرية كاليد والوجه والاستواء وكذلك ممن يُجيز رؤية الله[1].

2. العامل السياسي وعلاقته بالأصول:

أكثر هذه العوامل خطورة فكرة الجبر التي قال بها بعض خلفاء بني أمية أو عمالهم، ومؤداه أن الإنسان مجبر في تصرفاته، وبذلك يتخلصون من معارضيهم من جهة أن الله هو الذي أسند لهم الخلافة دون سواهم، ولا سيما من قبل الخوارج وممن كان لا يرى أحقية معاوية بن أبي سفيان [ت:60] رضي الله عنه في الخلافة.

نشأت فكرة الجبر في بدايات العصر الأموي، يقول أبو زهرة:«نجزم بأن القول بالجبر شاع في أول العصر الأموي، وكثر حتى صار مذهبا في آخره»[2]، ويرى الجاحظ [ت:255]أن نشوءه كان في أيام ولاية زياد بن أبيه [ت:53]على العراق[3].

وقد حاول بعض خلفاء بني أمية ومن كان واليا لهم تكريس هذا المفهوم، وبالرجوع إلى كتب التاريخ نجد أقوالا ملموسة لخلفاء بني أمية وعمّالهم تظهر هذا الجانب كما سبق وأن بينا سابقا.

وقد رد المعتزلة على هذا الواقع وعلى الجبر الذي نُقِل عن جهم بن صفوان استنادًا إلى أصل "العدل"، وهو الأصل الثاني من أصولهم، وبينوا بإسهاب - مع

***

كان الفقهاء وحملة السنة يتحرجون من الخوض في المسائل التي جلبها هؤلاء سيرا وراء منهج السلف، انظر: الكوثري، مقدمة تبين كذب المفتري لا بن عساكر: 13.

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 216- 261.

(2) تاريخ الجدل: 180.

(3) الجاحظ، رسائل الجاحظ: 189/2.

الاحتجاج بالأدلة العقلية والنقلية - أن الإنسان هو خالق لأفعاله، وأنه لا ينبغي أن نضيف هذه الأفعال لله وفيها القبح والمظالم؛ لأن ذلك يجُرُّ إلى أن ننسب لله تعالى - في نظرهم - هذه التصرفات التي يقوم بها الإنسان، وذلك كشأن التصرفات التي قام بها بعض خلفاء بني أمية وعمالهم، وينبني على القول بإحداث الإنسان لتصرفاته مسؤوليته عن هذه التصرفات.

3.العامل الاجتماعي وعلاقته ببقية الأصول:

ظهر في العصر الذي وجد فيه واصل بن عطاء [ت:131] ارتكاب للكبائر، سواء من عامة الشعب أم من بعض رجال السلطة، وكان لهذا أثر في نشوء"المنزلة بين المنزلتين" كأصل من أصول المعتزلة، وأول من قال بهذا الأصل واصل بن عطاء، ومؤدى هذا الأصل أن منزلة مرتكب الكبيرة بين الإيمان والكفر.

وكذا للعامل الاجتماعي تأثير في إنشاء أصل"الوعد والوعيد" لأن مفهوم هذا الأصل عندهم أن الله كما أوجب على نفسه أنْ ينفذ وعده للمحسنين، كذلك ينفذ وعيده للعصاة، واستنادًا إلى هذا الأصل أنكر المعتزلة أن تكون شفاعة النبي ﷺ للعصاة.

آخر الأصول عند المعتزلة الأصل الخامس "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، ويرى المعتزلة - استنادًا إلى هذا الأصل - وجوب الأمر بالمعروف لإزالة المنكر حتى لو كان بالقوة، شريطة أن تكون القوة هي الملاذ الأخير[1]، وليس هناك من فرق في استخدام القوة بين أن تكون موجهة لفرد أو لسلطة[2]، وهذا الأصل - من حيث النشأة - ليس ببعيد عن الواقع السياسي والاجتماعي الذي عاصره المعتزلة، إذ سبق أن بيَّنا في أصل "الوعد والوعيد" وأصل "المنزلة بين المنزلتين" انتشار المعاصي، ولا سيما في أصل "المنزلة

****

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 144.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة 142- 146، محمد صالح محمد سيد، عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية: 138- 142.

بين المنزلتين"، حيث كان ارتكاب الكبيرة هو المنشئ لهذا الأصل، وإذا كان هناك ارتكاب للمعاصي تطلَّب ذلك أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر.

بعد أن تحدثنا عن أسماء المعتزلة وطبقاتهم ومدارسهم، وعن الواقع الذي عاصره المعتزلة وأثر هذا الواقع في نشأة أصولهم، يمكن القول إن السيطرة الفكرية كانت من نصيب المعتزلة حتى سنة (232) تاريخ وفاة الواثق، وقد وصلت المعتزلة في أوج حضورها الفكري والسياسي في عهد المأمون [ت:218] والمعتصم [ت:227] والواثق [ت:232]، ثم جاء المتوكل [ت:244]، وكان وجوده بداية انحطاط المعتزلة فكريا وسياسيا، حيث نصر أهل الحديث واضطهد المعتزلة[1].

وحدث آنذاك إعراض عن أساليب الجدل والمناظرة التي ابتكرها المعتزلة[2]، وتمثل تأييد المتوكل للمحدثين بالنهي عن القول بخلق القرآن وبإيقاف الجدل في علم الكلام، كما أظهر الميل إلى السنة ونصر أهلها واستقدم المحدثين، وأجزل عطاياهم وأكرمهم وأمرهم أن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية والأحاديث التي فيها رد على المعتزلة، وأكرم أحمد بن حنبل[ت:241]، وفي عهده جلس أبو بكر بن أبي شيبة [ت:235]يحدث الناس فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألفًا.

بالمقابل اضطهد المتوكل رؤساء المعتزلة، من ذلك أنه أمر بحلق رأس ولحية محمد بن أبي الليث رئيس المعتزلة في مصر، كما أمر بحمله على حمار والتطويف به أمام الناس[3]، وغضب المتوكل على أحمد بن أبي دؤاد [ت:240]وعلى أولاده، فصادر أموالهم وسجنهم ونفى أهل بيته إلى بغداد، أما ابن أبي دؤاد فلم يسجنه لأنه كان مشلولا طريح الفراش[4].

****

(1) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: 125-126.

(2) الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام: 117.

(3) أحمد أمين، ظهر الإسلام: 38/1-39.

(4) محمد شبار، قاضي القضاة في الإسلام: 243-244.

المبحث الرابع: عبد القاهرالبغدادي ومدارس المعتزلة

1.الروايات

2.نقد الحديث

****

إلا أن أكبر نكبة حلت بالمعتزلة منذ تاريخ نشوئهم، كانت على يد السلطان محمود بن سبكتكين [ت:421] زمن دولة السلاجقة، فقد قام السلطان بنفي كثير من المعتزلة، وإحراق كتبهم ولعنهم على المنابر، واستمر هذا اللعن طيلة حكم السلاجقة، ووضع آنذاك الاعتقاد المعروف بالاعتقاد القادري نسبة إلى ملك السلاجقة القادر بالله بأمر الله [ت: 467]، وكان مما جاء في هذا الاعتقاد، أن كل شيء بقدرته، وخلق العرش لا لحاجته إليه، فاستوى عليه استواء استقرار كيف شاء وأراد، لا استقرار راحة، انظر: ابن تيمية، الصفدية: 162/2، ابن تيمية، درء التعارض: 253/6.

1. روايات الحديث:

استند عبد القاهر البغدادي[1] في تقسيم الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة إلى خبر ورد في هذا الشأن يفيد بأن أن الأمة الإسلامية ستفترق كما افترقت من قبلهم اليهود والنصارى، وأن هذا الافتراق سيزيد على افتراق اليهود والنصارى، فالأولى افترقت إلى إحدى وسبعين فرقةً، والنصارى إلى اثنتين وسبعين، والأمة الإسلامية ستفترق إلى ثلاث وسبعين كلها في النار إلا فرقةٌ واحدةٌ هي الناجية.

من هنا أخذ المصنفون في الملل والنحل- ومنهم البغدادي-هذا الخبر ليطبقوه على الافتراق الذي حصل في الأمة الإسلامية في القرون الثلاثة الأولى، وقد رافق هذا التطبيق التكلفُ والتعسف، كما لاحظنا عند البغدادي الذي حاول جاهدًا أن يوصل عدد هذه المدارس إلى ثلاث وسبعين مدرسة.

ولم يكتفِ المصنفون بهذا التقسيم بل ادعى كل منهم تحديد الفرقة الناجية، وأنه هو وجماعته يمثلون هذه الفرقة، مما يعني تعدد الفرق الناجية، واتهام كل جماعة الأخرى بأنها من الفرق الهاوية في النار[2].

استنادًا إلى ما تقدم يتعين درس هذا الخبر بميزان النقد الداخلي والخارجي أي نقد السند والمتن، لمعرفة مدى صحة انتساب هذا الخبر إلى النبي ﷺ.

****

(1) أحاديث الافتراق لها صلة بالواقع الذي عاشه المتكلمون، وقد أخذنا شخصية متأخرة تدلُّ على هذا الواقع وهي شخصية عبد القاهر البغدادي رحمه الله، ولم يكن هذا التقسيم قاصرًا على عبد القاهر البغدادي، لكنّه الأكثر شدَّة على خصومه.

عبد القاهر هو أبو منصور، عبد القاهر بن طاهر البغدادي الأسفراييني، ولد في بغداد – وقيل في إسفرايين- ونشأ في بغداد، ومات في إسفرايين التي ينتسب لها وذلك سنة 427هـ، وُصف بأنه عالم متقن، له كُتُب كثيرة، وكان عالما في الكثير من العلوم، وأحد مشاهير الشافعية وأئمتهم، من كتبه المطبوعة: الفرق بين الفرق، أصول الدين، عيار النَّظر، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 572/17، ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية: 211/1، الزركلي، الأعلام: 48/4.

(2) ادَّعت المعتزلة أنها كذلك، انظر: ابن المرتضى، المنية والأمل: 7.

حديث الافتراق ورو اياته:

ورد الحديث بروايات متعددة متقاربة، ويمكن تصنيفها على حسب الرواة من الصحابة رضي الله عنهم:

حديث أبي هريرة رضي الله عنه:

قال أبو داود « حدثنا...**عن محمد بن عمرو بن علقمة**...عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ:« قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :«افْتَرَقَتْ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَتْ النَّصَارَى عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً» [1]

وروى هذا الحديث كل من الترمذي[2] وابن ماجه[3] وابن حبان[4] والحاكم [5] والبيهقي[6]

حديث عوف بن مالك ﷺ

ورد حديث عوف بن مالك في سنن ابن ماجه « حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عُثْمَانَ ...حَدَّثَنَا **عَبَّادُ بْنُ يُوسُفَ** حدثنا **صفوان بن عمرو**...عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ :« قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :« افْتَرَقَتْ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَافْتَرَقَتْ النَّصَارَى عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَإِحْدَى وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ

****

(1) أبو داود، السنن، كتاب السنة، باب شرح السنة، رقم: 4596.

(2) الترمذي،السنن، كتاب الإيمان عن رسول الله ﷺ،باب في افتراق الأمة: 5640.

(3) ابن ماجه، السنن، كتاب الفتن، باب افتراق الأمة، رقم: 3991.

(4) صحيح ابن حبان: 140/14، رقم: 6247.

(5) المستدرك على الصحيحين: 47/1، رقم: 10.

(6) سنن البيهقي الكبرى: 208/10.

مَنْ هُمْ؟ قَالَ الْجَمَاعَةُ» [1]

حديث معاوية بن سفيان ﷺ

هذا الحديث ذكره أبو داود في سننه « حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ...**حَدَّثَنَا بَقِيَّةُ** قال حدثني **صفوان**[صفوان بن عمرو] نحوه،حَدَّثَنِي **أَزْهَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّه الْحَرَازِيُّ** ...عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ:« أَنَّهُ قَامَ فِينَا فَقَالَ أَلَا إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَامَ فِينَا فَقَالَ :« أَلَا إِنَّ مَنْ قَبْلَكُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ افْتَرَقُوا عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَإِنَّ هَذِهِ الْمِلَّةَ سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ، ثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ،وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَهِيَ الْجَمَاعَةُ» [2]، وكذا رواها أحمد[3] والدارمي[4]

حديث أنس بن مالك ﷺ

روى حديث أنس ﷺ أحمد في مسنده من رواية النمير :« حَدَّثَنَا وَكِيعٌ ...عَنْ **الْنُمَيْرِيِّ** [زياد بن عبد الله النميري]، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ افْتَرَقَتْ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَأَنْتُمْ تَفْتَرِقُونَ عَلَى مِثْلِهَا كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا فِرْقَة» [5].

وقد تابع النميري قتادة في روايته عن أنس ﷺ وذلك في سنن ابن ماجه، قال ابن ماجه:« حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ، حَدَّثَنَا **الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ**...حَدَّثَنَا قَتَادَةُ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ :قَالَ رَسُولُ ﷺ :« إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ افْتَرَقَتْ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَإِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا

****

(1) ابن ماجه، السنن، كتاب الفتن، باب افتراق الأمة، رقم: 3992.

(2) أبو داود، السنن، كتاب السنة، باب شرح السنة، رقم: 4597.

(3) مسند أحمد، مسند الشاميين، مسند معاوية بن أبي سفيان، رقم: 16490.

(4) سنن الدارمي، كتاب السير، باب في افتراق الأمة، رقم: 2518.

(5) مسند أحمد، باقي مسند المكثرين، مسند أنس بن مالك، رقم: 11798.

وَاحِدَةً، وَهِيَ الْجَمَاعَة» [1].

حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ

ذكره الترمذي في سننه قائلا:« حَدَّثَنَا مَحْمُودُ بْنُ غَيْلَانَ ...عَنْ **عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زِيَادٍ الْأَفْرِيقِيِّ** ...عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ :« قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :« لَيَأْتِيَنَّ عَلَى أُمَّتِي مَا أَتَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ، حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ، حَتَّى إِنْ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ أَتَى أُمَّهُ عَلَانِيَةً، لَكَانَ فِي أُمَّتِي مَنْ يَصْنَعُ ذَلِكَ،وَإِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ تَفَرَّقَتْ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً،قَالُوا وَمَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي، قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مُفَسَّرٌ لَا نَعْرِفُهُ مِثْلَ هَذَا إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْه» [2]

حديث أبي أمامة ﷺ

قال البيهقي:« أخبرنا أبو بكر بن فورك أنبأ عبد الله بن جعفر،ثنا يونس بن حبيب ثنا أبو داود ثنا **حماد بن سلمة**،عن أبي غالب قال ثم كنت مع أبي أمامة... [سمعت النبي ﷺ قال:]ثم إن بني إسرائيل تفرقوا على إحدى وسبعين فرقة وإن هذه الأمة تزيد عليهم فرقة،كلها في النار الأعظم» [3].

****

(1) ابن ماجه، السنن، كتاب الفتن، باب افتراق الأمة، رقم: 3993.

(2) الترمذي،السنن، كتاب الإيمان عن رسول الله ﷺ،باب في افتراق الأمة، رقم: 2641.

(3) البيهقي، السنن الكبرى: 188/8.

2. نقد الحديث

أولا: نقد المتن

يتبن لمن يتأمل هذه الروايات عدم الانسجام مع بعضها إلى حد الاضطراب والتدافع، وذلك ينكشف من خلال المحاور التالية:

- **عدم الاتفاق على عدد فرق اليهود:**

نجد عدد فرق اليهود إحدى وسبعين فرقة في حديث عوف بن مالك وأبي أمامة رضي الله عنهما، ومثل ذلك في حديث أنس من طريق قتادة غير أن هذه الأخيرة ذكرت بني إسرائيل عوضا عن اليهود.

بينما نجد افتراق بني إسرائيل اثنتين وسبعين فرقة في حديث معاوية أبي سفيان، و عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنمها، وكذا أنس ﷺ من طريق النميري .

في حديث نجد شكا في عدد فرق اليهود في حديث أبي هريرة ﷺ " :«افْتَرَقَتْ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً"

- **عدم الاتفاق على عدد فرق النصارى:**

وقع الشك في حديث أبي هريرة ﷺ في عدد فرق النصارى، بين إحدى وسبعين وبين اثنتين وسبعين فرقة، بينما في حديث عوف بن مالك نجد عدد فرقهم اثنتين وسبعين، ومثل ذلك في حديث معاوية بن أبي سفيان غير أنه ذكر أهل الكتاب وهو يشمل اليهود والنصارى .

- **لم تتفق هذه الروايات في مساواة عدد فرق اليهود مع عدد فرق النصارى:**

يجد القارئ مساواة في عدد الفرق بين اليهود والنصارى في حديث أبي هريرة وحديث معاوية بن أبي سفيان وأنس بن مالك، وعبد الله بن عمرو بن

العاص رضي الله عنهم، بينما نجد عدد فرق النصارى يفوق عدد فرق اليهود في رواية عوف بن مالك.

- **لم تتفق هذه الروايات في ذكر النصارى:**

لم يتم التعرض إلى فرق النصارى في حديث أنس من الطريقين ولا في حديث عبد الله بن عمرو بن العاص وكذا في حديث أبي أمامة رضي الله عمهم جميعا، وذلك خلافا لحديث أبي هريرة وعوف بن مالك رضي الله عنهما

- **لم تتفق هذه الروايات في عدد الفرق التي ستؤول إليها الأمة الإسلامية:**

ذهبت أكثر الروايات إلى أن فرق المسلمين ستصل إلى ثلاث وسبعين فرقة، بينما في حديثأنس من طريق قتادة والنميري، وكذا حديث أبي أمامة، نجد أن فرقهم ستصل إلى اثنتين وسبعين فرقة.

- **لم تتفق الروايات في تحديد الفرقة الناجية:**

حددت أكثر الأحاديث الفرقة الناجية بأنها "الجماعة"،وفي حديث عبد الله بن عمرو بن العاص وقع تحديد الفرقة الناجية بما عليه الرسول ﷺ وأصحابه، وأشار حديث أنس من طريق النميري إلى وجود فرقة ناجية، من غير تحديد لاسمها، بينما لانجد في حديث أبي هريرة، ولا في حديث أبي أمامة أي ذكر لا لوجود فرقة ناجية، ولا لوجود التسمية

الخلاصة:

لم يتفق الرواة في هذا الحديث على شيء رغم قصره.

ثانيا: نقد السند

اطلعت على سند هذه الأحاديث اعتمادا على علم الجرح والتعديل، فرأيت ضعفها، وخشية الإطالة سأقتصر على درس الحديث الأول، الذي رواه أبو هريرة، وأخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان والحاكم والبيهقي[1]، ومن أراد الاستزادة فيمكن له الرجوع إلى أسانيدها وخاصَّة التي وُضعت تحت أسمائهم خطوط.

نجد في هذا الحديث شخصية **محمد بن عمرو بن علقمة**[ت:144]، وهي شخصية محورية يدور عليها السند في كل رواياته، ومحمد هذا ضعيف عند جمهور علماء الجرح [2]، ومن الذين ضعفوه مالك بن أنس[ت:179][3]، ويحيى بن سعيد القطان[ت:198]، وقال إن المحدثين لم « يكونوا يكتبون حديث[4] محمد بن عمرو حتى اشتهاها أصحاب الإسناد فكتبوها» [5] وقال الجوزجاني[ت:259] « ليس بقوي الحديث»[6].

وكذلك جرحه يحيى بن معين[ت:233]، قائلا فيه: «ما زال الناس يتقون حديثه، قيل له وما علة ذلك؟ قال كان يحدث مرة عن أبي سلمة بالشيء من رأيه، ثم يحدث به مرة أخرى عن أبي سلمة عن أبي هريرة» [7]

وإذا نظرنا إلى هذا الحديث نجده من روايته عن أبي سلمة عن أبي هريرة.

****

(1) لم يجتمع أبو داود والترمذي وابن ماجه إلا على تخريج هذا الحديث ومن هنا وقع عرضه.

(2) انظر: ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 224/6، رقم: 1693، العقيلي، ضعفاء العقيلي: 109/4، رقم: 1667، الذهبي، المغني في الضعفاء: 621/2، رقم: 5876.

(3) العقيلي، الكامل في ضعفاء الرجال: 224/6

(4) لعل الصواب «أحاديث» ليصح رجوع الضمير في كلمة«اشتهوها» وكلمة «فكتبوها».

(5) العقيلي، ضعفاء العقيلي: 109/4، رقم: 1667.

(6) أحوال الرجال: 141.

(7) المزي، تهذيب الكمال: 216/26، رقم: 5513.

يمكن القول استنادًا إلى المعطيات السابقة إن هذه الرواية ضعيفة، ولاتتعضد – في نظري- بالروايات الأخرى، لأن الخلل ليس واردا في حفظ الراوي فقط، وحتى لو كان الأمر كذلك، فالخلل ليس مقصورا على السند فقط حتى نبحث عما يجبره.

بعد نقد المتن والسند نختم هذا النقد بابن حزم[ت:456] :فقد ذكر حديث « القدرية والمرجئة مجوس هذه الأمة، وحديثًا آخر تفترق هذه الأمة على بضع وسبعين فرقة، كلها في النار حاشى واحدة فهي في الجنة، قال أبو محمد: هذان حديثان لا يصحان أصلًا من طريق الإسناد» [1].

وللبيان فإنّ النقد السابق للحديث جاء ردا على استدلال البغدادي به كحديث للرسول ﷺ، أي هل يصح إسناد هذا الحديث إلى النبي ﷺ ؟

أما من حيث توظيف الحديث الذي قام به البغدادي[ت:429]، وتطبيقه على الواقع وتسمية الفرق فرقةً فرقةً فمن المقطوع به-في نظري- خطأ البغدادي ؛ إذ كيف يطبق هذا الحديث على الأمة في أبهى عصورها، وهو العصر الذهبي عصر التصاقها بالنبي ﷺ وصحابته الكرام، فإذا كان هذا العصر قد تشظى- في نظر البغدادي- إلى ثلاث وسبعين طائفة، فأولى بالعصور التالية أنْ تتشظى! .

وهنا يتوجه سؤال إلى البغدادي ومن حشر الأمة في هذا التصنيف هل خُتم افتراق الأمة؟ وإذا كان كذلك فكيف يكون أصحاب العصر الأول أكثر افتراقًا من العصور التالية؟ ألا يتناقض هذا مع الحديث الذي روي عن النبي ﷺ أنه قال:« خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ،وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ»[2]

****

(1) الفصل في الملل والأهواء والنحل: 138/3.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور، رقم: 2652.

فالذي ذهب إليه البغدادي وغيره من تجزيء الأمة فرقًا، بحيث لا يبقى انقسام بعده، يتعارض مع منطوق هذا النص، الذي حدد الأفضلية في القرون الثلاثة الأولى وأومأ إلى الهبوط التدريجي...

بعد بيان عدم صحة هذا الحديث، وعدم صحة توظيفه- على فرض صحته- يظهر بجلاء أن المعتزلة –من حيث الجملة- لا تدخل في هذا الحديث، وإنما هي عبارة عن مدارس فكرية تختلف فيما بينها من جهة المنهج، وتختلف فيما بينها وبين أهل السنة من حيث المنهج أيضا، ولعل هذا هو الخلاف الحقيقي بينهما.

وعدم دخول المعتزلة في هذا الحديث- في حال صحته- متأتٍ من الحديث نفسه،فهو يحكم على الفرق الهالكة في النار، والحكم في النار حكم بالتكفير[1]، ولم أعلم –فيما اطلعت عليه - من كفر المعتزلة.

وإدخال البغدادي المعتزلة في دائرة هذا الحديث أوقعه في تخبط عجيب، فهو من جهة أراد أن يحشرهم في الحديث، والعمل في الحديث يقتضي منه أنْ يحكم عليهم بالتكفير، ومن جهة أخرى لم يجد مسوغات كافية للحكم عليهم بالكفر، وهذا ما أوقعه في التخبط، وهو تخبطه نلمسه من النص التالي الذي حاول أن يرسم فيه ضوابط للتكفير، يقول البغدادي:« وإن كانت بدعته من جنس بدع المعتزلة، أو الخوارج ...فهو **من الأمة** في بعض الأحكام، وهو جواز دفنه في مقابر المسلمين، وفى ألا يمنع حظه من ...الغنيمة، إن غزا مع المسلمين، وفي ألا يمنع من الصلاة في المساجد، **وليس من الأمة** في أحكام سواها، وذلك ألا تجوز الصلاة عليه، ولا خلفه، ولا تحل ذبيحته، ولا نكاحه لامرأة سنية، ولا

****

(1) لا يقال هنا إنَّ دخولهم في النار لا يعني استقرارهم فيها، لأن هذا الأمر لو صح لما بقي من فارق بين الفرقة الناجية والفرق الأخرى المسلمة؛ إذ ليس من شروط الفرقة الناجية عدم دخولها في النار؛ ولو كان هذا من شروطها لما أصبحت هي الجماعة.

يحل للسني أن يتزوج المرأة منهم، إذا كانت على اعتقادهم»[1].

هؤلاء هم المعتزلة في نظر البغدادي، فما هو المصدر الذي حكم به على المعتزلة؟!، ولماذا فرق بين هذه الأحكام! وأي فرق بين المعتزلة وبين اليهود والنصارى في أغلب هذه الأحكام! بل كيف يجوز للمسلم أنْ يتزوج كتابية، ولا يجوز للسني أن يتزوج معتزلية؟

يبدو أن تصحيح حديث الافتراق من جهة، ومحاولة تطبيقه على المعتزلة من جهة أخرى كان له دور في هذا الحكم على المعتزلة، وهذا ما سوغ بحث هذا الحديث بشكل موسع.

****

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق: 11.

الفصل الر ابع: الأشعري

المبحث الأول: سيرة الأشعري

المبحث الثاني: المؤثرات الفكرية في ترك الأشعري الاعتزال

المبحث الأول: سيرة الأشعري

المبحث الأول

سيرة الأشعري

أولًا: النِّسبة والولاة والوفاة

ينتسب الأشعرية إلى الأشعري إمام أهل السُّنة، وهو علي بن إسماعيل بن أبي بشر وكنيته أبو الحسن[1].

والأشعري نسبة إلى قبيلة أشعر اليمنية، ولد الأشعري في البصرة سنة 260 هـ[2]، وتوفي في بغداد سنة **324** هـ على أرجح الأقوال[3]، وقيل غير ذلك[4]، ويحدد ابن عساكر موضع دفنه حيث يقول : "ودفن في مشرع الزوايا في قرية إلى جانبها مسجد وبالقرب منها حمام عن يسار المار من السوق إلى دجلة"[5].

ثانيًا: تلامذته و أتباعه

قسمهم ابن عساكر خمس طبقات: الطبقة الأولى هم أصحابه الذين أخذوا عنه ومن أدركه ممن قال بقوله أو تعلَّم منه، والطبقة الثانية هم أصحاب أصحابه الذين سلكوا مسلكه، وذكر ابن عساكر منهم القاضي أبا بكر

****

(1) انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الشيخ أبي الحسن الأشعري: 34، 35، وهذا الكتاب يعتبر من أوسع المصادر في الكشف عن شخصية الأشعري، السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 245/2. ابن خلكان، وفيات الأعيان 284/3، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 346/11.

(2)انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري: 164، السمعاني، الأنساب: 167/1، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد: 346/11، وقيل سنة 270هـ، انظر: ابن كثير، البداية والنهاية: 187/11.

(3) انظر: ابن عساكر: تبيين كذب المفتري: 147، ابن كثير، البداية والنهاية: 187/11؛ الإسنوي: طبقات الشافعية: 73/2.

(4) يقول السمعاني: " ومات سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة ' وقيل مات ببغداد بعد سنة عشرين وقيل سنة ثلاثين وثلاثمائة "، الأنساب 167/12.

(5) تبيين كذب المفتري: 56.

بن الطيب الباقلاني[ت:403]، ومحمد بن الحسن بن فورك[ت:406]، وذكر من الطبقة الرابعة عبد الملك الجويني إمام الحرمين[ت:478]، ومن الطبقة الخامسة ذكر أبا حامد الغزالي الطوسي [ت:505] (1) .

ثالثًا: إنتاجه العلمي

نشأ الأشعري في البصرة، وتلقى علم الفقه على يد زكريا بن يحيى الساجي[ت:307]، وأخذ الفقه أيضًا عن أبي اسحق المروزي[ت:340] (2).

وكان يسير في أصول الفقه على نهج الشافعي كما يقول ابن فورك(3)[ت:406]، أما علم الكلام فقد تتلمذ فيه على يد أبي علي الجبائي[ت:303] رئيس معتزلةالبصرة، واستمر في الاعتزال حتى الأربعين من عمره(4)، وقد خلَّف الأشعري وراءه إنتاجًا علميا يشهد على غزارة علمه، وأوسع من حدثنا عن ذلك ابن عساكر[ت:571]حيث ذكر قريبًا من مائة مصنف- بين كتاب ورسالة صغيرة يُجيب فيها عن بعض الأسئلة التي ترد عليه- نقلًا عن ابن فورك[ت:406]لمصنفات الأشعري، وزاد ابن عساكر عليه، والملاحظ في إنتاجه العلمي أنَّ أغلبه جاء ردًّا على المعتزلة، وكتبه التي وصلت إلينا هي:

1.الإبانة عن أصول الديانة:(5)

لم يذكر ابن عساكر هذا الكتاب، ولكنه اعتمد عليه في تبيين

****

(1) انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري: 177 وما بعد.

(2) انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري: 35.

(3) انظر: م، س: 192.

(4) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 245/2، وقال ابن عساكر نقلًا عمن أخبره "كان الأشعري تلميذ الجبائي يدرس عليه فيتعلم منه ويأخذ عنه لا يفارقه أربعين سنة " تبيين كذب المفتري: 97.

(5) طبع هذا الكتاب عدة طبعات كان أخرها في مصر بتحقيق الدكتورة فوقية محمود حسين عام 1397هـ

عقيدة الأشعري ونقل منه[1].

2.رسالة استحسان الخوض في علم الكلام:

شكَّ الدكتور عبد الرحمن بدوي في صحة نسبتها إلى الأشعري وساق لذلك حججا وهي: أن أسلوبها يختلف عن أسلوب الأشعري في سائر كتبه الباقية، كما أن مشكلة الخوض في علم الكلام، أو الإمساك عنه مشكلة متأخرة عن عصر الأشعري[2].

لانرى ما ذكره الدكتور بدوي يقوم حجةً على إقصاء هذا المصنف من مصنفاته؛ ذلك أن المقام هو الذي يتحكم بنوعية الأسلوب، والدليل على ذلك من كتب الأشعري نفسه، فكتابه (مقالات الإسلاميين) يختلف كل الاختلاف عن كتابه (اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع) من حيث الأسلوب، فهو في الأول شبيه بالمؤرخ الذي يقتصر على ذكر الحوادث، بينما تجده في الثاني المتكلم الذي يناقش ويجادل.

وعدم ذكر ابن عساكر لهذا العنوان لا يقوم حجة لإبعاد هذه الرسالة؛ فربما يكون ذلك من كتبه ورسائله التي لم تُذكر ؛ فابن عساكر اعتمد على ابن فورك،وابن فورك لم يصرح بأن الأشعري لم يصنف غيرها بل يفهم منه خلاف ذلك عندما قال : " فإنه ذكر[الأشعري]في كتابه الذي سماه العمد أسامي أكثر كتبه "[3]، والذي يعنينا مما نقلناه قوله "أكثر" فهذا يعني أن هناك كتبًا لم تُذكر، والذي يؤكد هذا أنه ذكر أجوبةً للأشعري على مسائل كانت ترد عليه من الجهات، وإملاءات لم تُذكر في كتابه العُمَد[4].

****

(1) انظر ابن عساكر، تبيين كذب المفتري: 152 - 163.

(2) انظر: بدوي، مذاهب الإسلاميين: 519- 520.

(3) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري: 128.

(4) انظر: م، س: 135.

3.رسالة أهل الثغر[1] :

يبدو لنا أن هذه الرسالة ألفها في بداية تحوله إذا جاءت ردًا على أجوبة أهل الثغر سنة 297 هـ[2].

4.اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع[3]:

ظهرت في هذا الكتاب عقيلة أبي الحسن الأشعري العلمية أكثر من كتبه الأخرى، فهو يناقش ويدِّلل ويعترض ويوافق.

5.مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين [4]:

يُعدُّ هذا الكتاب من المصادر المهمَّة لمن يدرس تطور الفكر الإسلامي، ونشوء الفرق وحكايات أصحابها، إذ مقصد صاحبه منه أن يسند كل مقال لقائله، ولأجل هذا خلا من الجدل والنقاش، وقد ظهرت دقة صاحبه وأمانته في النقل[5] إلا أن الدكتور عبد الرحمن بدوي قد راوده الشك فيمايتعلق بموقف الأشعري من أهل السنة والحديث، فالأشعري بعد أن ذكر مقولتهم قال:"وبكل

****

(1) نشرها بصورة مستقلة الدكتور محمدالسيد الجليند سنة 1407هـ، ونشرها قوام الدين في " مجموعة كلية الإلهيات "سنة 1928 م في إستانبول، انظر: بدوي (عبد الرحمن) مذاهب الإسلاميين: 521، والثغر ممر وحصن في الطرف الشرقي من القوقاز ويعرف في العصر الحديث باسم الباب الحديدي، انظر الجليند (محمد السيد) رسالة أهل الثغر: 16.

(2) انظر: الجليند، م، س: 12

(3) هذا الكتاب وضعته الدكتورة فوقية حسين محمود قبل كتاب (مقالات الإسلاميين) من حيث الترتيب الزمني استنادًا إلى أنه جاء أكثر تفصيلا وشمولا من الأول، انظر مقدمة الإبانة لها: 91.

(4) نشره لأول مرة المستشرق هلموت رتر في إستانبول سنة: 1929 م، وعن هذه الطبعة نشره مرة ثانية محي الدين عبد الحميد في جزئين سنة: 1950 م، ويرى عبد الرحمن بدوي أن اسم الكتاب ينبغي أن يسمى (مقالات المسلمين) لا (مقالات الإسلاميين)؛ لأن هذا الاستعمال غير مألوف في عصر الأشعري، انظر له: مذاهب الإسلاميين: 527، 528.

(5) أُعجب المستشرق هلموت رتر محقق هذا الكتاب بأمانة الأشعري ودقته، انظر: مقالات الإسلاميين: المقدمة.

ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب"[1]، ويرى الدكتور بدوي أن عقيدة الأشعري هي أعمق مما نقلها عن أهل الحديث وأشد تركيبًا، ولذا لا يستبعد أنْ تكون هذه المقولة مقحمة ليست من كلام الأشعري، وربما الذي أقحمها أحد الأشاعرة المتأخرين ليقرب بين الأشعري وأحمد بن حنبل[ت:241][2]،ونجيب عن هذا أنّ هذه المقولة تتفق مع بقية كتبه، ومع ما نقله أتباعه عنه.

****

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين: 297.

(2) انظر له، مذاهب الإسلاميين: 531.

المبحث الثاني: المؤثرات الفكرية في ترك الأشعري الاعتزال

المبحث الثاني

المؤثرات الفكرية في ترك الأشعري الاعتزال

أولًا: عرض الآراء في سبب تحوُّل الأشعري

نشأ الأشعري كما رأينا على العقيدة الاعتزالية مُتتلمذًا على يد أبي علي الجُبَّائي[ت:303]، وتروي لنا المصادر أنَّ الأشعري تغيب عن الناس في بيته خمسة عشر يومًا،ثم خرج إلى الجامع فصعد المنبروقال: "معاشر الناس إنما تغيبت عنكم في هذه المدة، لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح عندي حق على باطل ولا باطل على حق، فاستهديت الله فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده،كما أنخلع من ثوبي هذا، وانخلع من ثوبٍ كان عليه ورمى به، ودفع الكتب إلى الناس، ومنها كتاب (اللمع) وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سماه (كشف الأسرار وهتك الأستار)[(1)].

تبين هذه الرواية أن تركه كان فجأةً، فما هو الدافع إلى هذا التحول؟

اختلف القدامى والمعاصرون في تفسير هذا التحول، والذي فتح المجال للاجتهاد أنَّ الأشعري لم ينص صراحةً على ذلك في كتبه الموجودة بين أيدينا، ومن هنا تباينت التفسيرات، ويمكن إجمالها في اتِّجاهين:

الاتجاه الأول:

عزا أصحاب هذا الاتِّجاه أسباب التحول إلى رؤية الأشعري للنبي ﷺ،

****

(1) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري: 39، وتابعه فيها السبكي في طبقات الشافعية الكبرى: 245/2، وفي روايةٍ لابن النديم [ت:385] أنَّ الأشعري كان معتزليًا ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن في المسجد بالبصرة، فقد رقى كرسيًّايوم الجمعة ونادى بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني، ومن لا يعرفني فأنا أعرفه نفسي، أنا فلان ابن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها وأنا تائبٌ من ذلك، انظر: ابن النديم، الفهرست 257.

وعلى رأس هؤلاء ابن عساكر [1]،وتابعه السبكي[2]، وابن فرحون المالكي[3]، ونجد من المعاصرين من تابعهم فجعل الرؤية صدىً لما كان يحس به الأشعري، وذلك نتيجةً لسيره على منهج المعتزلة المغالي في العقليات، كما أنه لم يكن راضيًا عن طريقة المحدثين والمشبهة فخشي على الأمة من التفرق وأخذته الحيرة فاستهدى الله فهداه برؤية رسوله ﷺ[4].

الاتجاه الثاني:

لم يلتفت أصحابه إلى الرؤية، فالشهرستاني[ت:548][5] يرى أن السبب هو المناقشة التي جرت بينه وبين أستاذه الجبائي في الأخوة الثلاثة في مسألة الصلاح والأصلح[6] ويعزو الدكتور جلال محمد عبد الحميد موسى سبب التحول إلى رؤية الأشعري للهوة الواسعة بين أصحاب الحديث والفقه

****

(1) انظر له: تبيين كذب المفتري: 38 - 43

(2) وقد ذكر بعض الروايات التي ذكرها ابن عساكر حرفيًا، قارن بين كتابه: طبقات الشافعية الكبرى: 246/2، وبين تبيين كذب المفتري: 40، 41.

(3) انظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: 196.

(4) انظر: غرابة (حمودة)، الأشعري: 65 -67.

(5) انظر: الملل والنحل: 81/1.

(6) الصلاح: هو الحكمة والخير، والأصلح هو الألطف والأفضل يقول الشهرستاني عنهم: " واتفقوا على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح والألطف ففي وجوبه خلاف عندهم وسموا هذا النمط عدلًا "، الشهرستاني، الملل والنحل: 39/1، أما المناقشة فيرويها التفتازاني بأن الأشعري قال لأستاذه أبي علي الجبائي[ت:303]: ما تقول في ثلاثة: أخوة مات أحدهم مطيعًا، والآخر عاصيًا والثالث صغيرًا؟ فقال: الأول يثاب بالجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب، فقال: الأشعري: فإن قال الثالث: يا رب لِمَ أمتني صغيرا وما أبقيتني إلى أنْ أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة ؟، فقال الجبائي: يقول الرب: إني كنت أعلم منك، أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيرًا، فقال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رب لِمَ لم تمتني صغيرًا لئلا أعصي لك فلا أدخل النار؟ ماذا يقول الرب؟ فبهت الجبائي وترك الأشعري مذهبه، انظر، التفتازاني على شرح العقائد النسفية: 16 وواضح أن التفتازاني يتابع الشهرستاني في أن السبب هو المناقشة.

الذين قصروا همتهم على التفقه في الدين وبين المتكلمين الذين قصروا همتهم على الدفاع عن الدين، وأن الاقتصار على ناحية هو الذي ساق إلى التناحر بينهم، وقد رأى هذا التناحر فأراد نصرة الدين، ويلزم لنصرة الدين الجمع بين الفقه وعلم الكلام، وكان فقيهًا في المذهب الشافعي،والشافعي كان متكلمًا فقيهًا، فوجدت في شخصية الأشعري هذه المقومات [1]، ولا يبتعد الدكتور:أحمد محمود صبحي عن هذا الرأي كثيرًا ؛ إذ يرى أن العامل الحاسم في تحوله هو مذهبه الفقهي الشافعي[2].

ثانيًا: المناقشة وبيان سبب التَّحول

الروايات التي تذكر الرؤية ليست مقنعة؛ فرواية تذكر أنَّ الرؤية حصلت بعد حيرة في مذهب الاعتزال لعدم وجود حلول مقنعة لأسئلته، والروايات الأخرى تُظهِر أن شكوكه في المذهب حدثت بعد الرؤية [3]، ثم إذا كانت الحيرة قد حصلت بعد الرؤية، فهذا يعني أن الرؤية ليست صدًى لما كان يشعر به، والذي يزيد في شكنا أن روايَة تذكر الأشعري وهو يخاطب شخصية الرسول ﷺ قائلًا يا رسول الله كيف أدع مذهبًا تصورت مسائله وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤية[4]، ويفهم من هذا أنه ترك الاعتزال بعد ديمومةٍ عليه استمرت ثلاثين سنة، فإذا كانت ولادته سنة 260هـ وعدل عن الاعتزال سنة 297 -باعتبار أنه كتب (رسالة أهل الثغر) سنة 297هـ فهذا يعني أن الإلمام بمذهب المعتزلة تكون لديه وهو ابن سبع سنين، وفي هذا من البعد ما ترى .

****

(1) انظر: جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها: 184 - 189.

(2) وتوضيح ذلك أنه لا يمكن أن يبقى شافعيًا ولإمامه الشافعي آراء تخالف المعتزلة؛ إذ كان يقول في القرآن إنه غير مخلوق ...وقد ذم علم الكلام وكان يعني به المعتزلة. انظر: صبحي، في علم الكلام: 52/2، 53، وقد سبقهما في ذلك الدكتور علي سامي النشار، انظر: النشار، مقدمة كتاب الشامل في أصول الدين، للجويني: 64، 65.

(3) انظر: في هذه الروايات ابن عساكر، تبيين كذب المفتري: 38-43.

(4) انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري: 41

هذا إذا قلنا إن تركه كان سنة [297] وربما يكون هناك تأريخ أقرب من هذا التاريخ في كتبه التي لم تصل إلينا، وهذا أيضا إذا قلنا إن ولادته كانت سنة 260 هـ، أما على الرواية التي تقول إن ولادته كانت سنة 270 هـ فهذا يعني إن المعرفة قد حصلت لديه قبل أن يولد!

وكذلك ليس السبب في عدوله عن الاعتزال شافعية مذهبه، أو الهوة الواسعة بين المتكلمين والمحدثين؛ إذ لا نستطيع أن نجزم أنه كان سائرًا على مذهب الإمام الشافعي دون غيره من المذاهب، بل نرى ابن عساكر – الذي اهتم به أكثر من غيره - يجعله مالكيًا [1]، بينما يرى الشيخ زاهد الكوثري أنه كان حنفيًا[2]، ونستبعد كذلك أن تكون الهوة الواسعة بين المحدثين والمتكلمين هي السبب ؛ لأن نقده الرئيسي كان موجهًا إلى المعتزلة دون غيرهم، وإذا كانت الفجوة بينهما هي السبب فمن الذي صنعها ؟ هل هم الفقهاء والمحدثون؟ أم المعتزلة؟

إذا كانت الهوة الواسعة هي السبب فلماذا لا نجد نقدًا موجَّها للمحدثين والفقهاء من قِبَل الأشعري؟ وإذا كان أرباب الاعتزال هم السبب في صنع الفجوة، فالسبب هو الفكر الاعتزالي، لا الفجوة لأن القول بها فيه تحميل المسؤولية للطرفين.

بعد هذا نرى أن السبب الحقيقي الحامل على ترك الاعتزال هو خوفه على النص القرآني والسنة النبوية- فيما يراه- من الغلو العقلي والشطط الفكري الذي علق بأذهان المعتزلة، نتيجة الاحتكاك الفكري، مع أصحاب الملل الأخرى من الفلاسفة والمجوس والثنوية...وبيان ذلك أنه عندما توسعت الفتوحات الإسلامية دخل طوائف من المجوس والفلاسفة واليهود والنصارى ...

****

(1) انظر له: تبيين كذب المفتري: 177، وتبعه في ذلك ابن فرحون المالكي، انظر له: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: 194.

(2) ، وساق لذلك أدلته، انظر تعليقه على"تبيين كذب المفتري" هامش صفحة: 117.

في الدين فأخذ بعضهم يقارن بين ما كان يعتقده في ديانته، وبين الدين الجديد، وبعضهم أظهر الإسلام وأبطن الإلحاد، وأخذ يشكك المسلمين في عقائدهم،يضاف إلى ذلك ترجمة الكتب، وما فيها من معتقدات أربابها . فاضطر المعتزلة لدراسة الفلسفة للرد على خصومهم، لسِّد الثغرة العلمية؛ إذ كان الكثير من الفقهاء وحملة السنة يأبون الخوض في ذلك وكانوا مشتغلين في علوم أخرى [1]، فتأثر المعتزلة بخصومهم؛ لاستخدامهم طرقهم في النظر والجدل لمعرفة شبههم ونقضها، والجدال كالقتال فمن نازل عدوًا عظيمًا في معركة فهو مقيد بشروط القتال ويلزمه أن يتعرف على خطط عدوه، ويلاحقه في حركاته وسكناته، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله، كذلك معركة الأفكار تأثر في الخصوم[2]، فلا غرابة إذا رأينا شذوذ في آراء بعض المعتزلة لتأثرهم بهذه المجادلات.

فدراستهم للفلسفة أفادتهم في التصدي للفلاسفة وغيرهم، ولكنَّها- بنظر أبي الحسن الأشعري- انحرفت آراؤهم نتيجة التعمق في الفلسفة والشغف بها والتأثر بأهلها، وكل ذلك مداره على العقل فقد جعلوه أساسًالكل شيء، وأفرطوا في استعماله على حساب النص، بل قاموا بتأويله بمايتفق مع رؤيتهم.

يُضاف إلى هذا أنّ الأشعري وجد استخفافًا من المعتزلة بالسنة النبوية وبرواة الحديث حيث هاجموا هاجموا حملة النصوص من الفقهاء والمحدثين ويمكن أنْ نأخذ مثالًا على ذلك الجاحظ [ت:256]- وهو من زعمائهم – الذي هاجم حملة الحديث، واعتبرهم من العوام المقلدين، واتهمهم بالتكسب وقلة

****

(1) انظر: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: 124، 152، الكوثري، مقدمة تبيين كذب المفتري: 13، محمد الخضر حسين، مجلة نور الإسلام – صفحة من حياة أبي الحسن الأشعري: 306/5، ط. المعاهد الدينية الإسلامية .1351 هـ، 1932 مـ.

(2) انظر: نيبرج مقدمة كتاب: الانتصار والرد على ابن الراوندي: 59.

الورع والزهد[1]، فخشي أبو الحسن على النص من القرآن والسّنة، وشعر أنهم جعلوا الدين أقيسة منطقية وأمعنوا في تحكيم العقل، وشيخه الجبائي[ت:303]لم يكن بعيدًا عن ذلك؛ إذ كان رأسا من رؤوس الاعتزال

والدليل على أن الأشعري خاف على النص أن أكبر نقدٍ وجهه للمعتزلة بسبب إهمالهم النصوص وكتابه الإبانة شاهد على ذلك، فالأشعري يفتتح كتابه بأنهم أولوا القرآن على آرائهم تأويلًا لم ينزل الله به سلطانًا فخالفوا روايات الصحابة في رؤية الله عز وجل بالأبصار، وقد جاءت في ذلك **الروايات** من الجهات المختلفات وتواترت بها الآثار، وزعموا أنهم يملكون الضر والنفع لأنفسهم،وردوا قول الله لنبيه : {قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ} [الأعراف: 188]وأنكروا شفاعة الرسول ﷺ، وردوا **الروايات** في ذلك عن السلف المتقدمين وحكموا على العصاة بالنار، والخلود فيها خلافًا لقول الله عز وجل : {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} [النساء: 48]، وأنكروا أن يكون لله وجه مع قوله عزوجل { وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} [الرحمن: 27]، وأنكروا أن يكون له يدان مع قوله تعالى: {لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} [ص: 75] [ص:75]، وأنكروا أن يكون له عين مع قوله سبحانه: { تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا} [القمر: 14]، وأنكروا أن يكون لله علم مع قوله : { أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ } [2][النساء:166]، ونفوا ما روي عن النبي ﷺ "أن الله عز وجل ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا " وقد جعل الأشعري منهجهم في التعامل مع النصوص من أهل البدع الذين ابتدعوا وهو مخالفة الكتاب والسنة، ثم بالمقابل لكونهم خالوا النص [الكتاب والسنة]،جعل الأشعري منهجه التمسك **بهما**[3].

وما قاله الشهرستاني في سبب عدول الأشعري عن الاعتزال لا يتعارض

****

(1) انظر: أبو زهرة (محمد): تاريخ المذاهب الإسلامية: 128.

(2) والآية بتمامها ﴿ لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴾

(3) انظر: الإبانة: 22 - 25.

مع السبب الذي أوضحناه بل هو يؤيده، فمسألة الثلاثة التي ناقش فيها أبو الحسن شيخه الجبائي مبنية على مسألة الصلاح والأصلح التي تقول بها المعتزلة، وقد يُفهم من هذه المسألة تقييدًا لإرادة الله المطلقة، وبناءً على ذلك نرى الخوف على النص من منهج المعتزلة هو الذي قاد الأشعري إلى هذا التحول، وليست هي الرؤية كما أنها ليست شافعية مذهبه ولا الهوة الواسعة بين المتكلمين والمحدثين.

الخاتمة

بعد أن يسر الله تعالى إتمام ما سبق يمكن القول إنَّ المؤثرات الفكرية والسياسية والاجتماعية ساهمت في تشكيل الفكر القدري والاعتزالي والجهمي والأشعري، وهذا لايعني أنَّ نصوص الوحي من قرآنٍ أو سُنةٍ لا تبني فكرًا ولا تصنع مرجعيةً، بل هي الأساس للانطلاق منها في التفكير، فالوحي عندنا نحن المسلمين يمثِّل المرجعية الأولى، إلا أنَّ نصوص الوحي عندما تكون قابلة للاحتمال تبقى عُرْضة للفهم الخاطئ، وأقول قابلة للاحتمال لأنَّ الكثير من المسائل الخلافية الفكرية بين المتكلمين هي مسائل قابلة للاجتهاد لمن كان مؤهلا لذلك؛ إذ لم يقع خلاف بين المدارس الكلامية في مسائل مصدرها قطعي الثبوت والدلالة، إنما الخلاف في فروع أصول الدِّين التي لايخرج المخالف فيها عن الدِّين، ومن هذا النوع المسائل التي وقع الخلاف فيها بين القدرية والمعتزلة والجهمية والأشعرية.

من القضايا الاجتماعية الكبرى التي كان لها تأثير في الفكر القدري والاعتزالي ارتكابُ المعاصي وعلى رأسها الكبائر، وهذه المعاصي تُنذر -وخاصَّة إذا كان هذا الارتكاب من قِبَل بعض من يمثِّل السلطة-بعقوبة إلهية تداهم المجتمع، وأساس ذلك قائم على ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعدم السكوت ولو كان صدور هذه المعاصي من الحُكَّام، وعدم السكوت يقتضي توصيف هذه الذنوب.

فخروج المعتزلة بمقولة المنزلة بين المنزلتين وقبلهم كان موقف القدرية الأوائل مستنده أنَّ هذه المعاصي لاينبغي أنْ تُبَرَّر من قِبَل البعض بإسنادها لله قصد التنصُّل منها، وكان هذا الموقف هو الجواب لمن يتعلَّل بالمعاصي، فلم يكن القدرية الأوائل منكرين لعلم الله تعالى بوقوع المعاصي من العبد، وإنما أنكروا أن يتملَّص الإنسان من مسؤوليته عن هذه المعاصي، وحصل عند أولئك الذين ارتكبوا هذه المعاصي شيء من الخلط بين الإرادة والمشيئة الإلهية من

جهة، وبين محبة العمل والرضا به من قِبَل الله تعالى، فالمعاصي تقع بالإرادة الإلهية ولكن ليس بالرضا، وهذا الخلط - الذي لايُستبعد أنْ يكون مقصودًا- ظهر جليًا في كثير من المواقف وخاصة المبايعة التي تقع بين الحاكم وأفراد الشعب.

فكرة الجبر التي تستَّر بها البعض هي التي قادت - فيما أرى- إلى بروز فكرة القَدَر، وهذه الفكرة كانت واضحةً عند واصل بن عطاء، وكانت سببًا لانعزاله عن حلقة الحسن البصري، بل تدعّمت فكريًا من خلال أصل الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والعدل.

لهذه الأصول الاعتزالية الأربعة ارتباط بفكرة ارتكاب المعصية وخلق الأفعال، فمن يرتكب كبيرةً فهو ليس مؤمنًا كامل الإيمان كما أنه ليس كافرًا، وهذا راجع لأصل المنزلة بين المنزلتين، ومن يرتكب الكبيرة ينبغي أن يؤمر بتركها، وهذا يرجع إلى أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما ينبغي - في نظرهم- أن يُعَذَّب ولا تصح الشفاعة له يوم القيامة وهذا يرجع لأصل العدل، وينبني على هذا– انطلاقا من أصل الوعد والوعيد والعدل -أنْ لايُغفَر له.

والذي أراه أنَّ هذه الفكرة كانت حاضرةً في ذهن الخوارج، والذي دفع هؤلاء وأولئك هو السعي لإصلاح المجتمع ولكنهم وقعوا في مبالغات ما استطاعوا التخلُّص منها، ومن أبرزها التيئيس من رحمة الله تعالى، والذي ينبغي أنْ لايفوتنا أنَّ العوامل الفكرية والسياسية والاجتماعية متداخلة، فالوقوع في المعاصي وأثره على الناس هو عامل اجتماعي ولكنَّ تكييف هذا الصنيع وتبريره هو عامل فكري، والرد عليه هو عامل فكري، ونشوء فكرة الجبر هو عامل اجتماعي سياسي، وقد بان لنا أنَّ فكرة الجبر نشأت في بدايات الحكم الأموي، وأنَّ بعض عمال بني أمية كانوا يرددونها لإسكات الناس، وهذا عامل اجتماعي وسياسي، والذي نزعمه أنَّ القدرية الأوائل ومعهم جهم بن صفوان قُتلوا بدافعٍ سياسيٍ وليس انطلاقًا من حماية العقيدة والدفاع عنها.

والأصل عدم التقسيم بين فكري وسياسي واجتماعي؛ لأنَّ مفهوم الدِّين عند المسلمين يتعلق بكلِّ شؤون الحياة وتفاصيلها؛ ولكن جاء التقسيم تحديدًا لها وتبيانًا للمؤثرات.

وقد وجدنا أكثر العوامل الفكرية بروزًا في ذلك الوقت هو أصل التوحيد عند المعتزلة، فقد ردُّوا انطلاقًا منه على كل من تطاول على العقيدة الإسلامية أو شكَّك فيها أو ألقى شُبهًا من اليهود والنصارى والمجوس والثنوية، وقد رأينا في تراجمهم الكثير من الجهود في مناقشة هؤلاء، وكذلك قاموا بالرد على المخالفين لهم وخاصَّة فكرة التجسيم التي كانت موجودةً آن ذاك، على أنَّهم بالغوا في قضية التنزيه إلى حدِّ أنهموا فهموا أنَّ وصف الله تعالى بالصفات الذاتية والقول برؤية الله تعالى يوم القيامة نوعٌ من التجسيم.

أما فيما يتّصل بتحول الأشعري عن الاعتزال فهو سبب فكري يرجع إلى تخوُّفه على النَّص من قرآنٍ أو سنةٍ، وهذا التخوُّف بارز في مقدمة كتابه الإبانة، وقد كان هذا التَّخوف موجودًا وظاهرًا في ذلك العصر، وخاصةً بين المدرسة الاعتزالة والسُّنية، فالطريقة التي سلكها المعتزلة في الدفاع عن العقيدة الإسلامية لم تكن معهودةً عند جُلِّ علماء أهل السنة، وهي طريقة كان لها الكثير من المنافع إلا أنَّهم بالغوا في إعمالها مما فُهم من منهجهم أنه يقلِّل من الاعتماد على القرآن والسنة ويوهن من شأنهما في نفوس الناس، ولا يُفهم مما سبق ابتعاد المدرسة السُّنية عن الساحة العلمية، فقد كانوا منشغلين بعلوم الفقه وأصوله وبالحديث والمغازي والتفسير، لكنَّ المنهج الذي سلكه المعتزلة لم يكن مألوفًا لديهم، كما أنَّ غلو الكثير من المعتزلة في المنهج ولّد ردة فعل عنيفة عند أهل السنة نحو المعتزلة والمنهج الذي سلكوه.

والذي ظهر من الدراسة ضرورة المراجعة العلمية لِما نُسب لجهم؛ وذلك لوجود تناقضٍ بين فكره السياسي والعقدي، كما ظهرت لنا ضرورة إدراك الربط بين الأفكار العقدية والعوامل الفكرية والسياسية والاجتماعية.

المصادر

1. ابن الأثير (محمد بن محمد)، **الكامل في التاريخ**، ط. دار صادر، بيروت:1380هـ/1960م.
2. ابن الجوزي (عبد الرحمن، جمال الدين أبو الفرج)، **تلبيس إبليس**، ت. د. السيد الجميلي، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى، 1405 – 1985م.
1. ابن الجوزي (عبد الرحمن، جمال الدين أبو الفرج)، **الضعفاء والمتركون**، ت. عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1406هـ
2. ابن الجوزي (عبد الرحمن، أبو الفرج)، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ت. مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1413هـ/1992م.
3. ابن النديم (محمد بن إسحاق)، **الفهرست**، دار المعرفة، بيروت، 1398هـ/1978م
4. ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)، **العقيدة الأصفهانية**، ت. إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشد، الرياض، ط. الأولى:1415هـ
5. ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)، **بيان تلبيس الجهمية**، ت. محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط. الأولى:1392هـ
6. ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)، **درء التعارض بين والنقل/ مو افقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ت. محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض:1391هـ
7. ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم.
8. ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، ت. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط. الأولى:1406هـ
9. ابن حبان التميمي البستي (محمد)، **الثقات**، ت. السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، ط. الأولى:1395هـ/1975م
10. ابن حبان التميمي البستي (محمد)، **صحيح ابن حبان**، ت. شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الثانية:1414هـ/1993م
11. ابن حبان التميمي البستي (محمد)، **المجروحون**، ت. محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، سورية.

12. ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي)، **الإصابة**، ت. علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى:1412هـ/1992م

13. ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي)، **تهذيب التهذيب**، دار الفكر، بيروت، ط. الأولى:1404هـ/1984م

14. ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي)، **لسان الميزان**، ت. دائرة المعرفة النظامية، الهند، ط. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط. الثالثة:1406هـ/1986م

15. ابن حزم الأندلسي (علي بن أحمد)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مكتبة الخانجي، القاهرة.

16. **ابن خلكان (أحمد** بن محمد)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ت. إحسان عباس، ط. دار الثقافة، بيروت.

17. ابن عبد البر (يوسف بن عبد الله النمري)، **الاستيعاب**، ت. علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى:1412هـ

18. ابن عَدي (عبد الله)، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ت. يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، ط. الثالثة:1409هـ/1988م

19. **ابن عساكر**(علي بن الحسن)، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري**، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط. الثانية، 1399هـ.

20. ابن العماد الحنبلي (عبد الحي بن أحمد)، **شذرات الذهب**، دار الكتب العلمية، بيروت.

21. **ابن فرحون** (إبراهيم بن علي)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ط. مطبعة السعادة، مصر، ط. الأولى: 1329هـ.

22. ابن قاضي شهبة، (أحمد بن محمد)، **طبقات الشافعية**، ت. د. الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب – بيروت، الطبعة: الأولى، 1407 هـ

23. ابن قتيبة الدينوري (عبد الله بن مسلم)، **تأويل مختلف الحديث**، ت. محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت:1411هـ/1991م.

24. ابن قتيبة الدينوري (عبد الله بن مسلم)، **المعارف**، دار المعارف، ت. ثروت عكاشة، مصر، ط. الثانية
25. ابن كثير (إسماعيل بن عمر)، **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، بيروت.
26. ابن ماجه (محمد بن يزيد القزويني)، **سنن ابن ماجه**، ت. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
27. ابن منظور (محمد بن مكرم)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط. الأولى.
28. ابن نباتة، **سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون**، دار الطباعة المصرية.
29. أبو الحسين الخياط (عبد الرحيم بن محمد)، **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد**، ت. نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب بالقاهرة، وأوراق شرقية ببيروت، ط. الثانية:1413هـ/1993م.
30. أبو المظفر السمعاني (منصور بن محمد)، **قواطع الأدلة في الأصول**، ت. محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، ط. الأولى:1997م
31. أبو داود (سليمان بن الأشعث)، **سنن أبي داود**، ت. محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت
32. أبو ريدة (محمد عبد الهادي)، **إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية**، ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر:1365هـ/1946م
33. أبو زهرة (محمد)، **تاريخ الجدل**، دار الفكر العربي، ط. الثانية:1980م
34. أبو زهرة (محمد)، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، دار الفكر العربي
35. محمد أبو اليسر عابدين، **أغاليط المؤرخين**، مكتبة الغزالي، 1989م.
36. أحمد ابن حنبل، **مسند أحمد**، ت. شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ط. الأولى، 1421 هـ - 2001 م
37. أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت.
38. أحمد أمين، **فجر الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، بالقاهرة.
39. الإسفراييني (طاهر بن محمد)، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، ت. كمال يوسف حوت، عالم الكتب، بيروت، ط. الأولى:1983م
40. الأشعري (علي بن إسماعيل)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ت. هلموت ريتر، نشر فرانز شتايز بقبسيادن، ط. الثالثة:1400هـ/1980م

41. الأشعري (علي بن إسماعيل)، **الإبانة في أصول الديانة**، ط. دار القادري، بيروت، ط. الأولى، 1412هـ – 1991م.

42. الأشعري (علي بن إسماعيل)، **رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**، ط. مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط. الهند، 1344هـ.

43. الأشعري (علي بن إسماعيل)، **رسالة أهل الثغر**، ت. محمد السيد الجليند.

44. الأشعري، علي بن إسماعيل **(اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع)**، ت. حمودة غرابة، ط. مطبعة مصر، 1955م.

45. الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد)، **المو اقف في علم الكلام**، ت. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى:1997م

46. البخاري (محمد بن إسماعيل)، **الجامع الصحيح**، محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ

47. البخاري (محمد بن إسماعيل)، **خلق أفعال العباد**، ت. عبد الرحمن عميرة، دار المعارف السعودية، الرياض:1398هـ/1978م

48. البغدادي (أبو منصورعبد القاهر بن طاهر)، **الفرق بين الفرق**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. الثانية:1977م

49. الخطيب البغدادي (أحمد بن علي)، **الكفاية في علم الرواية**، ت. أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية - المدينة المنورة.

50. الخطيب البغدادي (أحمد بن علي)، **تاريخ بغداد**، ط. دار الكتاب العربي، بيروت.

51. بلبع (عبد الحكيم)، **أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الر ابع الهجري**، ط. الرسالة، مصر، ط. الثانية:1969م

52. البيهقي (أحمد بن الحسين)، **السنن الكبرى**، ت. محمد عبد القادر عطا، ط. مكتبة الباز:1414هـ/1994م

53. الترمذي (محمد بن عيسى)، **سنن الترمذي**، ت. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت،1998 م.

54. التفتازاني (سعد الدين)، **شرح متن عقائد النسفية**، ط. تومرو العثمانية، 1326هـ.

55. الجابري (محمد عابد)، **تكوين العقل العربي**، ط. المركز الثقافي العربي.

56. الجاحظ (عمرو بن بحر)، **رسالة في الرد على المشبهة**، ضمن كتاب رسائل الجاحظ" الرسائل الكلامية" لعلي أبي ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط. الأولى:1987م.

57. الجاحظ (عمرو بن بحر)، **رسالة في الرد على النصارى**، ضمن كتاب رسائل الجاحظ" الرسائل الكلامية" لعلي أبي ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط. الأولى:1987م.

58. الجاحظ (عمرو بن بحر)، **رسائل الجاحظ**، ت. عبد السلام محمد هارون.

59. جار الله (زهدي)، **المعتزلة**، ط. المؤسسة العربية، للدراسات والنشر، بيروت، ط. السادسة:1410هـ/1990م.

60. جعفريان (رسول)، **المسار الفكري بين المعتزلة والشيعة من البداية حتى عصر الشيخ المفيد**، ترجمة خالد توفيق، دار الصفوة، بيروت.

61. الجوزجاني (إبراهيم بن يعقوب)، **أحوال الرجال**، ت. صبحي البدري السامرائي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى:1405هـ.

62. الحاكم الجشمي، **سرح العيون**، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة.

63. الحاكم النيسابوري (محمد بن عبد الله)، **المستدرك على الصحيحين**، ت. مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1410هـ/1990م.

64. خليف (فتح الله)، **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**، ط. دار الجامعات المصرية:1979م.

65. الخوارزمي (محمد بن أحمد)، **مفاتيح العلوم**، مطبعة الشرق، مصر، ط. الأولى:1342هـ.

66. الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد)، **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**، ت. نيبرج، ط. مكتبة الدار العربية للكتاب، ط. الثالثة: 1413هـ – 1993م.

67. الخيون (رشيد)، معتزلة البصرة وبغداد، دار الحكمة لندن، ط. الأولى:1997م.

68. الدارمي (عبد الله بن أحمد)، **سنن الدارمي**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. الأولى، 1407، ت. فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي.

69. الدينوري (أحمد بن داود)، **الأخبار الطوال**، ت. عبد المنعم عامر، مراجعة جمال الدين الشيال، ط. مصطفى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ط. الأولى:1960م.

70. الذهبي (محمد بن أحمد)، **المغني في الضعفاء**، ت. د. نور الدين عتر.

71. الذهبي (محمد بن أحمد)، **سير أعلام النبلاء**، ت. شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. التاسعة:1418هـ

72. الذهبي (محمد بن أحمد)، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ت. علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1995م.

73. الرازي (عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي)، **المراسيل**، ت. شكر الله نعمة قوجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى:1397هـ

74. الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، ت. علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت:1402هـ

75. زرزور (عدنان)، **الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن**، مؤسسة الرسالة.

76. زرزور (عدنان)، **في تحقيقه لكتاب"متشابه القرآن"للقاضي عبد الجبار**، مكتبة دار التراث، القاهرة.

77. الزركلي (خير الدين)، **الأعلام**، دار العلم للملايين، ط. الخامشة عشر.

78. زيهر (أجناس غولد)، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكتاب المصري، القاهرة:1946 م.

79. سبط ابن الجوزي (يوسف بن قِزْأُوغلي)، مرآة **الزمان في تواريخ الأعيان**، ت. محمد بركات وآخرون، دار الرسالة العالمية، دمشق – سوريا، ط. الأولى، 1434 هـ- 2013 م.

80. السبكي (عبد الوهاب)، **طبقات الشافعية الكبرى**، ط. المطبعة الحسينية، ط. الأولى.

81. سلطان (منير)، **إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة**، ط. منشأة المعارف الإسكندرية، مصر.

82. السمعاني **(عبد الكريم بن محمد)**، **الأنساب**، ت. عبد الله عمر البارودي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى: 1408هـ – 1988م.

83. السيد (فؤاد)، **في مقدمة تحقيقه لكتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، والكتاب للقاضي عبد الجبار ولأبي القاسم البلخي وللحاكم الجشمي ط. الثانية، الدار التونسية للنشر بتونس، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر:1406هـ/1986م

84. السيوطي (عبد الرحمن)، **تاريخ الخلفاء**، ت. محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر:1371هـ/1952م

85. السيوطي (عبد الرحمن)، **تدريب الراوي**، ت. عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

86. الشابي (علي)، **مباحث في علم الكلام والفلسفة**، ط. دار سلامة، ط. الأولى.

87. شبارو (عصام محمد)، **قاضي القضاة في الإسلام**، ط. دار النهضة العربية، بيروت.

88. الشريف الرضي (محمد بن الحسين بن أحمد الموسوي)، **المنية والأمل**، ت. عصام الدين محمد علي.

89. الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم)، **الملل والنحل**، ت. محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت:1404هـ

90. الشواشي (سليمان)، **واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية**، الدار العربية للكتاب، ليبيا:1993 م

91. صبحي (أحمد محمود)، **في علم الكلام، دار النهضة العربية**، بيروت، ط. الخامسة:1985م

92. طاش كبري زادة (أحمد بن مصطفى)، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة**، ت. كامل بكري، عبد الوهاب أبو النور، ط. دار الكتب الحديثة.

93. الطبراني (سليمان بن أحمد)، **المعجم الكبير**، ت. حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، بغداد، ط. الثانية:1404هـ/1983م

94. الطبري (محمد بن جرير)، **تاريخ الأمم والملوك**، دار الكتاب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1407هـ

95. عبد الحميد موسى (جلال محمد)، **نشأة الشعرية وتطورها**، دار الكتاب اللبناني بيروت، 1982م.

96. العجلي (أحمد بن عبد الله)، **معرفة الثقات**، ت. عبد العليم عبد العظيم البستوي، مكتبة الدار - المدينة المنورة – السعودية، الطبعة: الأولى، 1405 - 1985

97. عثمان (عبد الكريم)، **في تحقيقه لكتاب " شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبد الجبار**، مكتبة وهبة، مصر، ط. الثالثة، 1416هـ/ 1996 م

98. العقيلي (محمد بن عمر)، **ضعفاء العقيلي**، ت. عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1404هـ/1984م

99. العلي (خالد)، **جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي**، منشورات المكتبة الأهلية، بغداد:1965م

100. عمارة (محمد)، **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية**، دار الشروق، القاهرة، ط. الثانية:1408هـ/1988م

101. العمرجي (أحمد شوقي)، **المعتزلة في بغداد و أثرهم في الحياة الفكرية والسياسية (من خلافة المأمون حتى وفاة المتوكل على الله)**، مكتبة مدبولي القاهرة، ط. الأولى:2000.

102. الغالي (بلقاسم)، **الجانب الاعتزالي عند الجاحظ**، دار ابن حزم، بيروت، ط. الأولى:1420هـ/1999م

103. القاسمي (جمال الدين)، **تاريخ الجهمية والمعتزلة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الثالثة:1405هـ/1985م

104. القاضي عبد الجبار، **المجموع في المحيط بالتكليف**، ت. الأب جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

105. القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ت. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة:1416هـ/1996 م

106. القاضي عبد الجبار، **رسالة في الرد على المشبهة**، ويضم الكتاب ثلاثة كتب من تأليف القاضي عبد الجبار، وأبي القاسم البلخي، والحاكم الجشمي، ت. فؤاد سيد، ط. الثانية، الدار التونسية للنشر بتونس، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر:1406هـ/1986م

107. القلقشندي (أحمد بن عبد الله)، **رسالة في الرد على المشبهة**، ت. عبد الستار أحمد فرج، ط. الكويت

108. الكوثري (محمد زاهد)، **مقدمة تبيين كذب المفتري فيما نسب لأبي الحسن الأشعري لابن عساكر**، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط. الثانية:1399هـ.

109. محمد السيد (محمد صالح)، **أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، ط. دار قباء، القاهرة:1998م

110.محمد السيد (محمد صالح)، **عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية**، ط. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط. الثالثة، القاهرة:1999م

111.مدكور (إبراهيم)، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، ط. دار المعارف، القاهرة.

112.المزي (يوسف بن الزكي)، **تهذيب الكمال**، ت. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى.

113.مسلم بن الحجاج القشيري، **صحيح مسلم**، ت. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت

114.المقدسي (مطهر بن طاهر)، **البدء والتاريخ**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

115.المقريزي (أحمد بن علي)، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، ط. دار صادر، بيروت.

116.الملطي (محمد بن أحمد)، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، ت. محمد زاهد الكوثري، ط. المكتبة الأزهرية، القاهرة، ط. الثانية:1977م

117.الندوي (علي الحسني)، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ت. مصطفى السباعي، ط. دار القلم، الكويت، ط. الثامنة:1409هـ/1989م

118.النشار (علي سامي)، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، مصر، ط. الثالثة:1965م

119.نلينو (كَارْلو ألفونسو)، **بحوث في المعتزلة**، ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، لعبد الرحمن بدوي، نشر وكالة المطبوعات بالكويت، ودار القلم ببيروت، ط. الرابعة:1980م

120.النوبختي (الحسن بن موسى)، **فرق الشيعة**، ت. إبراهيم الزين، دار الفكر، بيروت.

121.نيبرج، في مقدمته على كتاب"**الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد**" لأبي الحسين الخياط، مكتبة الدار العربية للكتاب بالقاهرة، وأوراق شرقية ببيروت، ط. الثانية:1413هـ/1993م.

122.اليافعي (عبد الله بن سعيد)، **مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة**، ت. محمود محمد محمود حسن نصار، دار الجيل، بيروت.

123.ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبد الله)، **معجم الأدباء**، ط. دار المأمون بالقاهرة.

المحتويات

المقدمة 1

الفصل الأول: القدرية الأوائل 5

المدخل 6

المبحث الأول: معبد الجهني 8

المبحث الثاني: غيلان الدمشقي 14

المبحث الثالث: الجعد بن درهم 19

المبحث الر ابع: خالد بن عبد الله القسري 27

الفصل الثاني: الجهمية 34

المبحث الأول: جهم بن صفوان وموقفه السياسي 35

المبحث الثاني: آراء جهم بن صفوان 38

الفصل الثالث: التعريف بالمعتزلة 48

المبحث الأول: دراسة تاريخية لأسماء المعتزلة 49

المبحث الثاني: طبقات المعتزلة ومدارسهم 70

المبحث الثالث: عصر المعتزلة ومدى تأثيره في فكرهم 80

المبحث الر ابع: عبد القاهرالبغدادي ومدارس المعتزلة 89

الفصل الرابع: الأشعري 100

المبحث الأول: سيرة الأشعري 101

المبحث الثاني: المؤثرات الفكرية في ترك الأشعري الاعتزال 107

الخاتمة 115

المصادر 118